Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica

Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura

Edmund Husserl









FILOSOFÍA

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO PRIMERO:
INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FENOMENOLOGÍA PURA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: Filosofía contemporánea

EDMUND HUSSERL

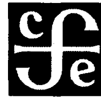
IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO PRIMERO

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FENOMENOLOGÍA PURA

NUEVA EDICIÓN Y REFUNDICIÓN INTEGRAL
DE LA TRADUCCIÓN DE JOSÉ GAOS
POR ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO 2013

B8295.H818
2013

Husserl, Edmund, 1859–1938, autor

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura / Edmund Husserl. – Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos / por Antonio Zirión Quijano. – México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013.
812 p. – (Colección Filosofía Contemporánea)

Título original: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie

ISBN 978-607-02-4396-7

1. Fenomenología. 2. Materialismo dialéctico. I. Zirión Quijano, Antonio, traductor. II. Gaos, José, 1900–1969. III. Traducción de: Husserl, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. IV. Título: Introducción general a la fenomenología pura. V. Título.

Primera edición: 15 de julio de 2013

Traducción de la edición alemana:
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. *Husserliana (Edmund Husserl – Gesammelte Werke),* Band III/I und Band III/2. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos: Antonio Zirión Q.
Composición y formación tipográfica: Claudia Chávez Aguilar
Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Primera y segunda ediciones de la versión de José Gaos:
D.R. © Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía),
México, 1949, 1962

La edición original de la obra fue registrada en Halle, Alemania, por Max Niemeyer, con el título de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, Distrito Federal
Tels.: 5622 7437 y 5622 7504; fax: 5665 4991
Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx
Página web: http://www.filosoficas.unam.mx

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227, 14738, México, D.F.
www.fondodeculturaeconomica.com

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-4396-7

PRESENTACIÓN

Ni están en duda la importancia y la significación de la obra —a pesar de las múltiples oposiciones y críticas que desde su aparición ha suscitado— ni es aquí mi tarea reivindicarlas, fuera de decir que en verdad no se cifran adecuadamente en el calificativo de "clásica" que José Gaos, su primer traductor al castellano, le aplicó hace más de setenta años,[1] al menos si con él se quiere indicar, no sólo que la obra hizo época y tuvo una influencia muy vasta, lo que es estrictamente cierto, sino además que con ella su autor, o la fenomenología trascendental de su autor, había creído alcanzar nada menos que la cima de la verdad definitiva, más allá de la cual no se había dado, o no podía darse, ningún progreso o novedad genuinos.[2] De acuerdo

[1] Véase la introducción, de 1942, a su traducción de *Meditaciones cartesianas*, así como su nota de presentación de la misma obra titulada "Unas meditaciones de aventura", redactada en el mismo año. Ambos escritos fueron incluidos por Gaos en su libro *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947), el cual se reimprimió en el volumen VII de sus *Obras completas* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987). Gaos repite el calificativo de "clásica" para este primer libro de *Ideas* en el prólogo de 1960 de *Introducción a la fenomenología seguida de La crítica del psicologismo en Husserl* (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 5, Universidad Veracruzana, México, 1960) y en otros lugares. Pero clásica no era para él sólo esta obra, sino la etapa de la fenomenología representada por ella y por la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*: "La fenomenología que ha hecho época, la fenomenología clásica ya, es la de una primera etapa de la biografía filosófica de Husserl y la resumida íntegramente en las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas*" (*Obras completas*, VII, p. 333).

[2] Que Gaos sostenía este punto de vista, o uno muy cercano a él, se advierte ya en la misma Introducción a las *Meditaciones cartesianas*, en la que afirma que los desarrollos de la fenomenología por su creador, posteriores a aquella etapa clásica, son "menos nuevos que los inicios" (*op. cit.*, p. 296), y en la nota

con esta visión, a la fenomenología husserliana sólo le quedaba ya, en adelante, "coser sus retales y cantar su triunfo".[3] No parece que Gaos haya corregido nunca esta interpretación suya de lo que se podría llamar la voluntad filosófica de Husserl, o columbrado siquiera cuán lejos se hallaba del espíritu que en realidad movía al autor de estas *Ideas*, lo mismo antes que después de haberlas publicado. Naturalmente, esta interpretación se inscribe en la más amplia concepción gaosiana (filosófica, pero también antropológica y hasta psicológica) de la filosofía y, en particular, de las motivaciones del filósofo, las cuales muchas veces quedan ocultas para él mismo.[4] Pero no es necesario adentrarnos en esta concepción para entender lo que esta obra significaba para su traductor y el talante con el que emprendió su traducción —significación y talante que explican, siquiera en parte, algunas de las características de la traducción que a la postre me convencieron de la necesidad de refundirla íntegramente. Pues, en efecto, si en este Libro primero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* sólo se ve una nueva filosofía destinada al "museo de los filósofos" —para decirlo con palabras del mismo Gaos, que son también, como no deja de ser curioso, palabras de Husserl (en *La filosofía como ciencia estricta*)— y no se encuentran en él las virtualidades de una auténtica filosofía de trabajo, o hasta se descubre en sus páginas, acaso —y para decirlo con las palabras con que Heidegger se refiere a la fenomenología—,

de presentación mencionada también en la nota anterior, en la que sostiene que en Husserl ha sido explícito, justamente en las obras de esa etapa, el afán esencial a todo filósofo de "parar la historia de la filosofía, acabar con la historia de la filosofía" por haber logrado alcanzar la verdad y la filosofía definitivas... (*cfr. op. cit.*, p. 333).

[3] *Ibid.*

[4] A decir verdad, Gaos sostiene esta interpretación mucho más explícita y vehementemente en la nota de presentación ("Unas meditaciones de aventura") que en su introducción a *Meditaciones cartesianas*, en la que llega a reconocer —hay que reconocerlo— que "habiendo asumido y originado la historia entera de la filosofía hasta el mismo día de hoy, es la fenomenología de Husserl una filosofía que ha de ser asumida a su vez por toda la que haya de originarse —por todo el que en adelante quiera filosofar originalmente", de modo que "a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más" (pp. 299-300 de la *op. cit.*).

"*la posibilidad de investigar en filosofía*",[5] como muchos otros, antes y después de Gaos y de Heidegger, han encontrado y descubierto, difícilmente se pondrá en la traducción el empeño de que ésta sirva, precisamente, como una herramienta de investigación, empeño que es distinto, si no menos leve, que el requerido para conseguir una amplia difusión de la obra. Así, aunque el lenguaje utilizado en la traducción sea un castellano de un altísimo nivel literario, no es sólo, ni es precisamente, nivel o estilo literario lo que la investigación fenomenológica exige del lenguaje en que debe expresarse.

En la traducción de Gaos, que no sin razón, aunque a veces con algo de superficialidad, ha sido considerada como ejemplar, se presentan dos clases de problemas, vinculados ambos en mayor o menor medida con esa concepción de la filosofía husserliana que se expresa en las notas introductorias mencionadas: en mayor, con toda seguridad, los problemas relativos a la elección de los términos para traducir muchos de los términos técnicos de la obra, y en menor (y en algunos casos realmente muy menor medida), los muy numerosos errores o descuidos de traducción que se hallan en ella, no todos los cuales son fáciles de detectar en una primera lectura, pero que el trato continuado con la obra (y con su original alemán) va revelando y que en conjunto representan un serio escollo para su recta comprensión.

Sobre la traducción de *Ideas* I de Gaos publiqué en 2001 el trabajo "*Ideas* I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos".[6] En él hice, en primer lugar, una relación de esta última serie de problemas, dividiéndolos en estos grupos: 1) incomprensiones del sentido del texto original (incomprensiones nacidas en algunos casos de una interpretación errónea de la fenomenología y de la índole misma de la metodología fenomenológica),[7] 2) faltas de precisión por descuidos de traducción (o de edición), 3) modificaciones del texto (aparentemente) de-

[5] *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. Jaime Aspiunza), Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 170.

[6] En *Investigaciones fenomenológicas* 3, Sociedad Española de Fenomenología/Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2001, pp. 325-371.

[7] Como lo ha hecho ver Javier San Martín en su *La fenomenología como teoría*

liberadas, pero cuestionables, 4) omisiones de texto (lo que se conoce como "saltos") y adiciones de texto (lo que llamé "puentes") y, finalmente, 5) erratas simples (y algunas no tan simples). En una segunda sección, expuse los que a mi juicio son los principales problemas terminológicos de la traducción. No voy a repetir aquí todo eso. Pero creo que aún vale la pena recordar, muy resumidamente, la hipótesis conjetural que ahí planteaba para explicar en alguna medida esas deficiencias de la traducción de Gaos. El punto medular es que, por lo que parece, Gaos estaba exhausto de aplicar, en su traducción de *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger,[8] uno de los dos posibles "ideales extremos" de traducción: el de ceñir la traducción a la lengua de la obra original, y quiso ensayar con la traducción de *Ideas* I el otro de los ideales, que, como él mismo confiesa, en ocasiones le llegaba a parecer preferible: el de ceñir la traducción a su lengua.[9] Es sabido que tampoco la traducción de *El ser y el tiempo* ha podido resistir la crítica de los especialistas, y precisamente por ese afán de ceñirse al alemán de su original, al grado de que su segundo traductor al español ha dicho en el "Prólogo" de su propia traducción que la de Gaos "es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana",[10] lo cual, en un lenguaje muy sobrio, es una acusación aniquiladora. Naturalmente, aquí no se trata de defender ninguno de esos dos ideales, los cuales, justamente por ser extremos, dejan de ser ideales... Pero sí

de una racionalidad fuerte (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1994). Véase el capítulo IX, esp. pp. 293–294.

[8] Esta traducción fue publicada en 1951 (Fondo de Cultura Económica, México), pero habia sido prácticamente concluida en 1947. No se publicó antes por el "afán de perfeccionamiento" de su autor, el cual es también, por cierto, un buen indicio de la alta significación que le concedía a la obra, una significación muy distinta de la que para él tenía *Ideas* I. La primera edición de la traducción de esta última es de 1949.

[9] Véase, sobre estas circunstancias, su "Prólogo a *El ser y el tiempo*", publicado en la primera edición de la traducción (Fondo de Cultura Económica, México, 1951) y luego en *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger* (Fondo de Cultura Económica, México, 1971); en esta edición, véanse esp. pp. 10–14.

[10] Jorge Eduardo Rivera, "Prólogo del traductor", en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad., pról. y notas Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; p. 17.

puede afirmarse que las libertades excesivas que Gaos se tomó en su traducción de *Ideas* I podrían haberse atenuado si hubiera conservado en ella un poco de la vocación pedagógica que es a mi juicio la que motiva el ideal de ceñir la traducción a la lengua del original. En su traducción son muy notorias las simplificaciones y otros tipos de alteraciones terminológicas, y en general diversos tipos de sacrificio de la fidelidad al texto alemán por la preocupación de guardársela al "genio del español"; pero todo esto es notorio solamente para quien conoce el original, pues Gaos le oculta sistemáticamente al lector, en una "política de silencio" inaplicable en la traducción de obras científicas, todas las maniobras, toscas o sutiles, empleadas para poder presentar un texto que se lee en un español más o menos terso. Pues precisamente, y ésta es nuestra principal conjetura, si se permitió hacer esto con *Ideas* I, y no con *El ser y el tiempo*, es porque tenía de ambas obras concepciones muy distintas: la de Heidegger era la obra cumbre de una filosofía todavía viva y actual, todavía bullente de una gestación conceptual que hay que seguir y trasladar paso a paso; la de Husserl era una obra clásica o en camino franco de ser clásica, una obra en cuya traducción puede seguirse ya el otro ideal, justamente el que le permite al traductor una mayor libertad.[11]

[11] Es quizá muy cierto, como dice Jorge Rivera en su Prólogo, en implícita defensa de este otro ideal (el que nos parece que Gaos siguió en su traducción de *Ideas* I y Rivera mismo en su traducción de *Ser y tiempo*), que: "Cada lengua tiene sus propias posibilidades de decir las cosas, y todo el problema de la traducción estriba en aprovechar las posibilidades de la propia lengua: digo de aprovecharlas para decir lo mismo que está dicho en el original, pero de un modo diferente, del modo que corresponde al genio de la propia lengua" (Rivera, *ibid.*, p. 18). Sólo que las lenguas son cambiantes, y deben estar permanentemente abiertas (precisamente a través de las traducciones) a las influencias del lenguaje de la filosofía y de las ciencias que se desarrollan en lengua extranjera. Pero claro que una cosa es esta apertura y otra cosa es dejar sin traducir el término heideggeriano de "*Dasein*", como ha hecho en su traducción el mismo Rivera, en crasa contravención al genio del castellano..., o al espíritu de sus palabras. Véanse, por lo demás (en el mismo "Prólogo a *El ser y el tiempo*", en *ibid.*, p. 12), las razones que tuvo Gaos para no seguir este ideal en su traducción de *El ser y el tiempo*, razones que Rivera en su Prólogo ni siquiera comenta. Ahí Gaos advierte ya que una traducción de esta obra hecha sobre ese ideal, es decir, esa "paráfrasis", "refundición" o "imitación española" de *Ser y tiempo*, "tampoco podría evitar, a la postre, toda innovación

Para quienes no tienen fácil acceso a ese estudio cuyo contenido medular he resumido,[12] me propongo reeditarlo muy pronto "electrónicamente" dentro del sitio web del *Glosario-Guía para traducir a Husserl.* Por lo pronto, la sola lista de la última serie de problemas consignados (es decir, los errores y erratas de traducción en sus diferentes categorías) está ya publicada en internet.[13] Esta lista registra muchos errores que no aparecían en "*Ideas* I en español..." y que fueron detectados durante el trabajo en esta refundición. También se reconocen ahí dos casos en que en aquel trabajo le achacaba a la versión de Gaos un error que no lo era.

En todo caso, y a pesar de la necesidad de reformarla que queda clara en ese trabajo, la calidad —o al menos la calidad literaria— de la traducción de Gaos es innegable. Por ello la he utilizado durante esta nueva traducción como si fuera un borrador —y hay que decir que, en esta calidad, ha sido un excelentísimo borrador—, y por ello también ésta se presenta justamente como una refundición de aquélla. Pero una refundición que no puede pasar ya como obra de José Gaos, pues me tomé ante su traducción una libertad total, modificando todo lo que me pareció, por cualquier razón, modificable, aunque sin caer, espero, en la manía de cambiar algo por el mero afán de cambiarlo. Así, aunque no he tenido tampoco el prurito de respetar las expresiones gaosianas, sí he procurado aprovechar en todo lo posible el enorme manejo que Gaos tenía del castellano. Por ello, como se advertirá de inmediato, mucho de su lenguaje se ha conservado en esta versión. Si se pudiera hablar de trabajo en equipo entre dos traductores que no han sido contemporáneos, éste sería un buen ejemplo de ese tipo de trabajo. Sin embargo, tampoco es ya posible atribuirle a Gaos esta traducción, por la sencilla razón de que él no ha podido darle su consentimiento —ni creo que, conociendo mi manera de traducir ciertos términos, se lo habría dado. Así pues, sólo quien esto escribe puede hacerse enteramente responsable de

extraña". Y líneas adelante, premonitoriamente: "Sea el mismo ejemplo del *Dasein*."

[12] *Cfr.* la nota 6.

[13] Véase la página "Ideas I" en el sitio del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana.

esta traducción completa, incluso de las partes de la misma en que la antigua versión se conserva intacta.

Por lo demás, las diferencias entre ambas versiones son muy considerables, e igualmente las novedades que se ofrecen en ésta por el hecho de basarse en una edición diferente. Gaos publicó su traducción, en primera edición, en 1949. Oficialmente, está basada en la edición alemana de Max Niemeyer de 1913,[14] aunque hay indicios de que Gaos utilizó de hecho un ejemplar de la tercera edición de 1928, también de Niemeyer. La traducción incluye la "Introducción" (que es de hecho una introducción general a toda la obra, y no sólo al Libro primero), el "Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura", el "Epílogo" y el "Índice analítico por el Dr. Ludwig Landgrebe". Este Índice analítico apareció por vez primera en la tercera edición de 1928, y es reelaboración y abreviación del índice analítico exhaustivo que había elaborado Gerda Walther para la segunda edición de 1922. El Epílogo, en cambio, no apareció hasta 1930, en el tomo 11 del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (pp. 549-570), órgano en cuyo primer tomo había sido incluido este Libro I de las *Ideas*. Al año siguiente de la publicación de esa primera edición de la traducción de Gaos, en 1950, vio la luz una primera edición alemana de la obra dentro de la colección *Husserliana*. Esta edición, a cargo de Walter Biemel, se anunciaba como una "Nueva edición, ampliada sobre la base de las adiciones manuscritas del autor", y, además de conservar el Índice analítico de Landgrebe, incluía veintinueve textos adicionales procedentes de las hojas que Husserl fue intercalando en tres distintos ejemplares propios durante su lectura. Biemel integró además en el texto múltiples "inserciones, ampliaciones y correcciones" provenientes de las anotaciones marginales de Husserl en los mismos ejemplares. De algunas otras da cuenta solamente en el Apéndice crítico del volumen. La segunda edición española,

[14] La portadilla de esta edición reza: *"Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, por Edmund Husserl, traducción del alemán por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires". En la página legal se lee esta noticia: "La edición original de esta obra fué registrada en Halle, Alemania, por Max Niemeyer, con el título de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*".

de 1962, además de la traducción del "Prólogo a la edición alemana de 1950" redactado por Biemel, publica, dentro de una nueva sección titulada "Apéndices", la traducción de los veintinueve textos adicionales de la edición de Biemel (a los que llama "Adiciones") e, inmediatamente después, la traducción de la nota "Sobre el texto" con la que Biemel encabezó el Apéndice crítico en su volumen, y, tras ella, bajo el título de "Apéndice crítico", la relación de todas aquellas "inserciones, ampliaciones y correcciones", tanto las que Biemel integró en el texto como las que sólo refirió en su Apéndice crítico. Pero debe advertirse, como el mismo Gaos lo señala en una nota situada bajo la nota de Biemel "Sobre el texto", que en esta segunda edición española se siguió un método distinto que el que siguió Biemel: éste "recogió en el texto mismo todas aquellas inserciones, ampliaciones y correcciones compatibles con el resto del texto –reproduciendo en el Apéndice crítico la redacción original modificada por la anotación–", mientras que Gaos coloca en el Apéndice crítico "tanto las inserciones, ampliaciones y correcciones como las observaciones marginales", "señalando en el texto, por medio de una letra volada, el lugar en el que aparecen".[15] Esto significa que el texto traducido sobre la base de la edición de Niemeyer quedó en reali-

[15] P. 446 de la 2a. ed. de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Fondo de Cultura Económica, México, 1962). Lo que pudo significar para Gaos esta reforma de su traducción para adaptarla a la primera edición de la obra en *Husserliana*, lo sugiere él mismo en un divertido pasaje de una carta que escribe a Juan David García Bacca en junio de 1961. Gaos le dice a García Bacca que ha pasado los últimos tres meses "dirigiendo tesis, escribiendo artículos, todos largos, sobre Ortega (tres), Blondel, Reyes –para *Diánoia*, *La Palabra y el Hombre*, la *Nueva Revista de Filología Hispánica* (número de homenaje a D. Alfonso), y adaptando mi traducción de las *Ideas* de Husserl a la edición de los *Husserliana*, para una segunda edición de la traducción. Lo que quiere decir que ni emérito ni nada puede librarme de estas 'contribuciones' y clase de trabajos. Por eso le tengo tanto miedo a que la otra vida consista para mí en traducir del alemán al infernal –no puedo esperar que sea al celestial, si la misericordia de Dios no es realmente infinita– lo que ya no será, allí, metafísica, como no sea la suya, que me ofrezco desde ahora a traducir del español al idioma de ultratumba, una vez que lo haya aprendido, si es que no prefiere V. traducirse a sí mismo a tal idioma". (José Gaos, *Obras completas*, vol. XIX, Edición y prólogo de Alfonso Rangel Guerra, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, pp. 417-418.) Por lo demás, el

dad intacto en esta segunda edición de 1962. Esto es importante porque uno de los cometidos de la segunda edición de la obra en *Husserliana*, aparecida en 1976, esto es, la edición de Karl Schuhmann en la que se basa nuestra refundición,[16] fue devolver el texto a su redacción original publicada por las ediciones de Max Niemeyer. Fuera de esta involuntaria coincidencia entre el traductor de 1962 y el nuevo editor de *Ideas* I en Hua III/1 y III/2, las diferencias entre la edición alemana de Biemel en que terminó basándose la traducción de Gaos, y la nueva edición de Schuhmann, en la que se basa la nuestra, son muy grandes. Sin referirme en detalle a los contenidos y características de la edición de Schuhmann, porque esto lo hace él mismo en su Introducción del editor y en otras partes de su edición, expongo a continuación la manera como ellos han sido adoptados o adaptados en el volumen que tiene el lector en sus manos (o en todo caso ante los ojos).

En el primer semitomo de la edición de Schuhmann se publica ante todo una "Observación preliminar" firmada por el Archivo Husserl de Lovaina en la que se justifica la aparición de esta nueva edición de la obra en *Husserliana*. Le sigue la muy amplia y detallada Introducción del editor, que además de poner la obra en el contexto de la vida de trabajo filosófico de su autor y de sus esfuerzos y dificultades por dar a conocer públicamente sus resultados, repasa meticulosamente sus antecedentes tanto filosóficos como literarios, el complejo proceso

trabajo de adaptación de Gaos no fue exhaustivo. Algunas de las inserciones que Biemel reintegró al texto no fueron consignadas en esa segunda edición.

[16] La edición de Schuhmann aparece en dos semitomos de *Husserliana* (o Hua, como abreviaremos): el III/1 y el III/2. Estas son sus referencias completas: 1) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage.* Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. III/1. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit Rudolf Boehm unter Leitung von Samuel Ijsseling. 2) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2. Halbband. Ergänzende Texte (1912-1929).* Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. III/2. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) in Verbindung mit Rudolf Boehm unter Leitung von Samuel Ijsseling.

de su gestación a través de múltiples y muy diversos borradores o escritos previos, su final publicación en un momento de singular relieve para la historia del movimiento fenomenológico, y la labor posterior de revisión y crítica que dio lugar a varios esbozos de reformas y reelaboraciones. Todo ello explica además, dicho sea de paso, la publicación, como segundo semitomo, de un volumen entero dedicado a los Textos complementarios. Tanto la Observación preliminar (en p. XIII) como la Introducción de Schuhmann (pp. XV–LVII) se publican aquí por vez primera en español, inmediatamente después de esta Presentación.

Después del texto principal (pp. 1–359), que es, repito, el mismo que apareció en las ediciones de Max Niemeyer durante la vida de Husserl, y más específicamente el más limpio de la segunda edición de 1922, publica Schuhmann el Índice analítico exhaustivo elaborado por Gerda Walther, discípula de Husserl y de Alexander Pfänder (pp. 360–427), pues "será bienvenido por el lector debido a su exhaustividad", y en seguida el Índice analítico de Landgrebe (pp. 428–467), el cual no podía faltar por ser el que Husserl autorizó en última instancia. Para esta versión castellana se rehizo por completo la traducción de este último índice analítico, debido a las discrepancias entre la terminología usada por Gaos y la usada por quien esto escribe. Este índice, con el índice onomástico que lo complementa, aparece al final del volumen, antes del Glosario. El Índice exhaustivo de Walther no se incluye en este volumen, pero, justo debido a su exhaustividad, está siendo utilizado con provecho para una revisión integral de los términos y los pasajes de la obra que han sido seleccionados en el proyecto del *Diccionario Husserl* publicado en internet (también accesible como *Husserl Dictionary* o *Husserl Wörterbuch*).

Completa el primer semitomo de la edición de Schuhmann (esto es, Hua III/1) un "Apéndice crítico al primer semitomo" que contiene, como todos los apéndices de su tipo en *Husserliana*, una sección "Sobre la conformación del texto" (pp. 471–474) y una sección de "Notas críticas" (pp. 475–476). Este "Apéndice crítico" se publica en este volumen en la sección de "Apéndices críticos" como apéndice "Al texto principal". Estas notas críticas (18 en total) están señaladas en el tex-

to principal con su número correspondiente, voladito y entre paréntesis. Las notas mismas, precedidas de su número, se dan en texto corrido, sólo separadas por dos diagonales, "//".[17]

Tanto en la Introducción del editor como en el texto principal, damos al margen, *entre diagonales*, la paginación de la edición de Schuhmann (Hua III/1). En el texto principal damos además, también al margen, *entre corchetes*, la paginación de la edición original de Niemeyer, que en la edición de Schuhmann, por cierto, se conserva también de la misma forma. En seguida se verá la importancia que esto tiene para la lectura de esta traducción.

En el segundo semitomo (Hua III/2) se publican los "Textos complementarios (1912-1929)" con su propio "Apéndice crítico" al final. Estos Textos se dividen en cuatro secciones: en la primera (sección I), "Notas marginales en los ejemplares propios", se presentan, tras una "Observación preliminar del editor", las notas que ese título describe suficientemente. Schuhmann introduce estas notas con referencias directas a los números de página y línea de su edición, y agrupando las que pertenecen en cada página a cada uno de los cuatro ejemplares de los que provienen. En esta edición española, en cambio, se presentan numeradas, y a estos números corresponden los que se encontrarán en el texto voladitos (superescritos). Igual que en la edición de Schuhmann, a cada nota le precede la letra (en negritas) que indica el ejemplar del que procede. Todos los números de página que aparecen en estas notas proceden, obviamente, de Husserl mismo y cuando se refieren a la paginación de la obra impresa (y no a la paginación interna de algún manuscrito), corresponden a la paginación de las ediciones originales de Niemeyer. Aquí, lo mismo que en el resto de los "Textos complementarios", se dan en letra normal. Cuando excepcionalmente el editor o este traductor se refieren a algún número de página de la edición de Hua III/1 o III/2, éste se da en negritas.

[17] Se encuentra entre ellas esa nota curiosa en la que Schuhmann ofrece la justificación (algo dudosa, ciertamente) que tuvo para sustituir, en la página 115 de su edición, el término "*Lebewelten*" (= "mundos de vida"), que aparecía en las tres ediciones de Niemeyer —y de muy cercana formación al de "*Lebenswelt*", que ha hecho historia—, por el de "*Lebewesen*" (= "seres vivos").

En las tres secciones siguientes de "Textos complementarios" se imprimen muy variados textos anexos: en primer lugar (sección II), textos que proceden de los manuscritos relacionados de alguna manera con la redacción de *Ideas* I, numerados del 1 al 24, en tres apartados: los de los manuscritos a tinta (A), los del manuscrito a lápiz (B) y los de los originales de imprenta (C). Todas las explicaciones sobre estas denominaciones y los textos a que se refieren deben buscarse en la Introducción del editor. Siguen (sección III) los textos tomados de las "Hojas extras en los ejemplares propios", numerados del 25 al 75. Por último (en la sección IV), se publican textos que provienen del llamado "Legajo Gibson", numerados del 76 al 84. En este legajo, formado y designado así por Husserl mismo en 1929, se contienen escritos relacionados con la preparación del prefacio que Husserl escribió para la edición inglesa de *Ideas* I debida a W.R. Boyce Gibson y publicada en 1931, prefacio cuya versión alemana, con algunos cambios y adiciones, fue publicada como "Epílogo" a las *Ideas* I en el Tomo 11 del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, como ya mencionamos.

Ya solo este número total de 84 anexos, que rebasa por 55 los 29 que incluía la edición de Biemel (y, traducidos, la segunda y última de Gaos), sin contar los fragmentos de texto que en la edición de Schuhmann se añaden a algunos de los 29,[18] permite ver la gran cantidad de materiales que Schuhmann se allegó y trajo al ámbito de la obra, en comparación con el relativamente reducido acopio que había hecho Biemel. Ésta es una de las razones por las cuales la edición de Schuhmann ha sido considerada universalmente como la más autorizada y la más justa de la obra.

La nueva traducción de los 29 anexos que Gaos tradujo para la edición de 1962, es, como la del texto principal, una refundición, en la que procedimos igual que en la del texto principal, es decir, utilizando la traducción de Gaos como borrador. Obviamente, la traduccion del resto de los anexos es totalmente nueva.

[18] Tampoco cuento con que la adición XIV en la edición de Biemel está puesta en la de Schuhmann como una nota marginal, en la sección I de los Textos complementarios (la nota 451 en esta traducción).

En el Apéndice crítico al segundo semitomo, que en este volumen se publica en la sección "A los textos complementarios" de los Apéndices críticos, da Schuhmann, después de las observaciones generales "Sobre la conformación del texto" (pp. 655–656), todas las "Notas críticas" (pp. 657–706) relativas a estos textos, sección por sección. Pero para cada Anexo se da también, además de las Notas que le son pertinentes, cuando las hay, un texto introductorio con la relación de su procedencia, en algunos casos muy interesante, en otros un poco demasiado prolija. En Hua III/2, las notas se presentan, igual que las "Notas marginales en los ejemplares propios", mediante referencias directas a los números de página y línea del tomo. En este volumen, en cambio, estas Notas se dan numeradas, en una sola numeración, que además continúa la iniciada en esas mismas "Notas marginales en los ejemplares propios" (en la sección I de Textos complementarios) –numeración que había llegado al número 853, por lo que ahora corre a partir del 854 y hasta el 1346. Los mismos números, voladitos, señalan en el texto de los anexos mismos el lugar sobre el que recae la nota. Como en el caso de las Notas críticas al texto principal, estas Notas críticas a los textos complementarios se dan, precedidas de su número, en texto corrido, sólo separadas unas de otras por dos diagonales, "//". En estas notas y en los textos de Husserl que se transcriben en algunas de las introducciones de Schuhmann a los anexos, pongo a veces puntos suspensivos entre corchetes en lugar del texto (ausente también en el original) que en la traducción tendría que ir en ese lugar: véase por ejemplo la nota número 903.[19]

Me permito insistir en que, también en toda esta parte del volumen, los números de página que más frecuentemente se manejan son los de la edición original de la obra, y aquí los imprimimos en letra normal; los números de página de la edición de Schuhmann, en los casos ocasionales o especiales en que aparecen, se dan en negritas.

[19] Casi no necesito advertir que he dejado sin traducir las notas críticas poco significativas, como las que se refieren a cambios de minúscula a mayúscula, o las relativas a cuestiones gramaticales del alemán que no se reflejan en la traducción.

Este tomo III/2 de Hua termina con la tabla de correspondencias entre la paginación del tomo y la de los distintos legajos de manuscritos según la nomenclatura de los Archivos Husserl, y un índice onomástico sólo atinente a este segundo semitomo. Ninguna de estas partes ha sido considerada en esta edición. Incluimos en ella, en cambio, el "Epílogo" cuyo original en alemán está publicado en el tomo V de *Husserliana*, al final del libro tercero de las *Ideas*,[20] no sólo porque Gaos lo había incluido en su edición de *Ideas* I, sino porque consideramos que fue escrito precisamente como epílogo de este primer libro de *Ideas*, pues durante toda la vida de Husserl éste fue para el público *todas las Ideas*, y Husserl mismo pudo haber fácilmente pensado que lo seguiría siendo también después de su muerte y por los siglos de los siglos.[21] También la traducción del Epílogo que se presenta aquí es refundición de la de Gaos, sólo que la menor presencia de terminología técnica en esta conmovedora pieza de literatura filosófica permitió una coincidencia mucho mayor entre ambas traducciones. Pero en todo caso, claro, también aquí queda Gaos liberado de toda responsabilidad.

Es hora de referirse a este tema de la terminología técnica. Los errores de todo tipo y peso en la traducción de Gaos no es la principal diferencia entre ella y la que aquí se presenta. Creo que es de mucho mayor trascendencia la modificación de la terminología técnica, precisamente. Creo también, lo he insinuado arriba, que Gaos nunca habría aceptado los recursos de que me he valido para trasladar al castellano *escrito* el alemán de Husserl, si bien estoy seguro de que habría podido reconocer muy bien los problemas a que da lugar su propia terminología. A estos problemas me he referido en el trabajo que mencioné más arriba ("*Ideas* I en español, o de cómo armaba

[20] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band V. Herausgegeben von Marly Biemel. Martinus Nijhoff., Haag. Auslieferung für Deutschland durch den Max Niemeyer Verlag (Tübingen). Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda. 1952. Photomechanical reprint, 1971. El Epílogo ("Nachwort"), en pp. 139-162.

[21] La misma editora de Hua V., Marly Biemel, se refiere a él como "Epílogo de Husserl a las 'Ideas I' " en la nota donde da la referencia de su publicación original (p. 138 del tomo).

rompecabezas José Gaos"), y no creo necesario repetirlos aquí. Pero en cuanto a los recursos utilizados en esta traducción, resulta obligado, debido a su peculiaridad, repetirlos aquí aunque ya estén consignados en la Presentación de mi traducción del Libro Segundo de estas *Ideas*, traducción en la cual fueron empleados por primera vez.[22] Se trata, sobre todo, de los varios casos de parejas (o incluso tríadas) de términos alemanes que considero indispensable traducir por un sólo término castellano, casos en los cuales se usan las *cursivas* para uno (o dos) de los términos de la pareja (o la tríada). Casi todas estas parejas están formadas por el término de origen germano y el término latino germanizado. El problema para la traducción viene del hecho de que, aunque en el lenguaje vulgar los términos de estas parejas son prácticamente sinónimos, Husserl asigna a cada uno de ellos un sentido o concepto diferente. Así, por sólo mencionar este ejemplo típico, los términos *Leib* y *Körper* tienen dentro de la fenomenología husserliana dos sentidos marcadamente diferentes, y sin embargo ambos sentidos pueden, y a mi juicio también deben, ser traducidos al castellano como "cuerpo": esto es lo que cualquier traductor haría si en el texto que traduce (fenomenológico o no) no se topara más que con uno cualquiera de los dos términos de la pareja y no con los dos simultáneamente en el mismo texto y muchas veces en el mismo pasaje o la misma frase. Sólo de la necesidad de no confundir ambos conceptos, cuando los términos se presentan ambos en el mismo contexto, viene la necesidad de distinguirlos de alguna manera en la traducción. Pero todas las posibles soluciones que se han ofrecido para establecer esta distinción ("cuerpo físico" para *Körper* y "cuerpo vivo" para *Leib*, por dar sólo este ejemplo también típico) me parecen a mí inadecuadas, pues siempre es posible encontrar (en los hechos o en la imaginación, esa herramienta fenomenológica insoslayable) contextos en que esas soluciones fracasen, y por mi parte no he encontrado todavía una manera de distinguirlos que me

[22] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (= *Ideas* II). Presentación, traducción y glosario de Antonio Zirión. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997; 2a. ed., UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2005.

parezca idónea y que represente la solución castellana, por así decirlo, para la expresión de ambos conceptos. De modo que, entre tanto, he optado por ese recurso de dar en cursivas uno de los términos de la pareja, que no es una solución, quiero enfatizarlo, sino una confesión de derrota —una derrota que nada obliga a considerar definitiva.

En el Glosario que se encontrará al final del volumen se da la lista de estas parejas (o tríadas) con sus respectivas traducciones, junto con unas explicaciones mínimas de sus diferentes sentidos.[23] Considérese que en todos estos casos la traducción indicada se aplica también, *mutatis mutandis*, a los términos derivados de los de la lista o emparentados con ellos (como de "*leiblich*" "*Leiblichkeit*", de "*rational*" "*irrational*" y "*Rationalität*", de "*Gegenstand*" "*gegenständlich*" y "*Gegenständlichkeit*", etc.).

Por lo demás, el repertorio más o menos completo de las traducciones de términos técnicos utilizadas en esta versión (y también en la de Gaos) se encuentra en el *Glosario-Guía para Traducir a Husserl*. Hago notar solamente aquí que las principales discrepancias entre ambas traducciones afectan —además de a los términos en la lista anterior— al grupo de términos alemanes que forman *Vorstellung*, *Erinnerung* (*Wiedererinnerung*, *Vorerinnerung*), *Vergegenwärtigung* y *Repräsentation*, y a la pareja de *Auffassung* (*auffassen*) y *Erfassung* (*erfassen*). Pero modificaciones terminológicas se podrán hallar en esta refundición, como Gaos gustaba decir, *passim*.

Fuera de los casos mencionados y listados en el Glosario, en que las cursivas se usan para indicar una determinada traducción, en esta obra sólo se emplean para los términos extranjeros (principalmente latinos). Para la función de enfatizar o resaltar palabras o frases (los subrayados de Husserl en sus manuscritos), se utiliza en todos los volúmenes de la serie *Husserliana*, como se sabe, la c o m p o s i c i ó n e s p a c i a d a. Los textos así compuestos se imprimen en esta traducción

[23] La mayoría de ellas se daba ya en la Presentación de *Ideas* II (ver la nota anterior), y todas, como en el Glosario, en la página "Ideas (Glosario de traducciones)" del sitio del Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana.

(como en las demás que he hecho de obras de Husserl)[24] en VERSALITAS.[25]

También es importante indicar lo siguiente: las notas al pie que pertenecen al original alemán están señaladas con letras voladitas; de éstas, las que son del editor lo dicen explícitamente. Las notas al pie señaladas con asteriscos son del traductor. (Ya ha quedado explicado arriba a qué tipo de notas remiten los números voladitos.) Cuando el traductor interviene en alguna nota del autor o del editor, lo hace siempre entre corchetes e indicando entre paréntesis "N. del t.". Si algún texto entre corchetes no tiene otra explicación, proviene del traductor. Las adiciones del editor suelen darse más bien entre paréntesis angulares ("<>"), como él mismo lo informa en el lugar oportuno.

En el tomo III/1 de *Husserliana* hay dos lugares en que, por algún descuido en la edición o en la composición tipográfica, falta texto (lo equivalente a una línea en cada caso): uno en la p. 132 y el otro en la p. 320. Ambas lagunas están detalladas en sendas notas al pie del traductor. En ambos casos recurrí —previa consulta con el personal de los Archivos Husserl de Lovaina— a la edición de Walter Biemel para subsanarlas. Debo agradecer a Thomas Vongher no solamente la confirmación de este par de saltos, sino el haberme proporcionado la lista entera de las erratas de Hua III/1 compilada por Leo Zimny en 1977, que me fue de obvia utilidad. Él y Rochus Sowa me dieron su calificado apoyo cada vez que lo solicité y en alguna ocasión también adelantándose a mi solicitud. Para las muchas

[24] La traducción del Libro segundo de estas mismas *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que ya mencioné antes, y *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* (1988, 2a. ed. 2009) y *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica (1990), ambas publicadas por el Instituto de Investigaciones Filosóficas en su colección Cuadernos (nos. 48 y 52, respectivamente). También se trata así la tipografía en la traducción de Luis E. González, revisada por mí, del Libro Tercero, "La fenomenología y los fundamentos de las ciencias", de las *Ideas* (UNAM, México, 2000).

[25] Como esta práctica ha dado lugar a que los textos de la traducción así formados sean citados, en trabajos escolares y académicos, no en versalitas, sino en mayúsculas, lo cual equivale a un énfasis ya excesivo, me permito sugerir que en estos casos, si no se desea utilizar las versalitas o no se tienen medios para ello, se utilice más bien el subrayado, con lo cual se estaría devolviendo el texto, por cierto, a la forma como Husserl lo escribió.

dudas y problemas de traducción en que me vi envuelto, me asesoró siempre con inmejorable competencia y la más amigable disposición Hans Rainer Sepp, a quien me complace expresarle aquí mi gratitud una vez más. También tuve constantemente a la vista la traducción al francés de Paul Ricoeur,[26] y la traducción al inglés de Fred Kersten,[27] pero es imposible consignar aquí toda la ayuda que de ellas obtuve.

A Agustín Serrano de Haro, "compañero de fatigas", le agradezco sus observaciones siempre agudas y en ocasiones salvadoras, y sólo lamento no haber tenido más tiempo para beneficiarme de su perspicacia. El texto mejoró mucho también gracias a la lectura entusiasta que hicieron Alberto García Salgado y Jethro Bravo González, y otro poco gracias a las enmiendas de traducción que me propuso el último. Andrés León-Geyer tuvo siempre una respuesta solidaria e iluminadora a mis perplejidades. Pero debo dar gracias también a todos los colegas y alumnos que de diferentes maneras y en diferentes momentos me estimularon y animaron en esta tarea —y entre ellos casi en primera línea a Ignacio Quepons Ramírez y a Eduardo González Di Pierro—. También quiero darle las gracias a Claudia Chávez Aguilar por su cuidadoso trabajo editorial.

Desde que Javier San Martín me despertó, hace ya cerca de veinte años, la curiosidad por los serios errores que se ocultaban en la traducción de José Gaos de este Libro primero de las *Ideas*, ha corrido mucha agua bajo los puentes, o *por* los puentes, de la traducción de Husserl al castellano. Pero durante todo ese tiempo no dejé de trabajar, de un modo u otro, en esta posible refundición. Lo que ahora se cumple es, pues, un largo anhelo. Y es, en particular, el final de la espera que expresé en una nota de mi traducción de *Ideas* II: la de esa "futura traducción nueva de *Ideas* I (que) se ciña en lo posible a mi traducción de *Ideas* II". Me complace poder poner, por fin,

[26] *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur: Éditions Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, 1950.

[27] *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by F. Kersten. Edmund Husserl Collected Works. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1982.

al alcance del público, completa, en sus tres libros, esta obra magna del fundador de la fenomenología en una traducción que ha aspirado a estar a la altura de las exigencias intelectuales y científicas de la obra. No soy quién para decir en qué medida esta aspiración se ha logrado.

Dedico esta traducción a Rosemary Rizo-Patrón, por su amor a *Ideas* I y porque durante todos estos años ha compartido conmigo la paciencia y la impaciencia por verla publicada. Estoy seguro de que ella será —no, de que seguirá siendo, como hasta hoy lo ha sido— la principal promotora e impulsora de esta traducción, a pesar de que no me he podido dejar convencer, ¡ay!, de algunas de sus siempre muy razonables sugerencias.

Antonio Zirión Quijano
Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana (UNAM-UMSNH)
Morelia, octubre de 2010 – Sevilla, marzo de 2013

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

El primer libro de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Husserl apareció durante su vida en tres ediciones casi totalmente idénticas, en 1913, 1922 y 1928.

En 1950, y en el marco de la edición de la obra reunida de Husserl publicada sobre la base de su legado póstumo, apareció una “Nueva edición, ampliada sobre la base de las adiciones manuscritas del autor”, preparada en esta forma por Walter Biemel por encargo de los Archivos Husserl. Esta edición intentaba, mediante una nueva conformación del texto principal, dar cuenta, en forma críticamente responsable, de los múltiples planteamientos de Husserl con miras a una revisión de la obra.

En la nueva edición que ahora aparece, realizada por Karl Schuhmann por encargo de los Archivos Husserl, se ofrece de nuevo, en el primer semitomo, únicamente el texto de las ediciones que aparecieron en vida de Husserl, mientras que el conjunto de las adiciones manuscritas del autor se toma en consideración en el marco de los textos complementarios reunidos en un segundo semitomo.

Esta nueva conformación del tomo estaba justificada y era apremiada por los progresos del trabajo de edición de los Archivos Husserl desde 1950, así como de la investigación husserliana en general. El desarrollo del pensamiento de Husserl a partir de la composición de sus *Ideas* de 1913, ha sido entre tanto muy documentado y examinado, y a la vez se ha renovado la necesidad de disponer del texto primitivo de la obra, tal como en vida de Husserl apareció e influyó. La división del

tomo debe facilitar el estudio comparativo del texto original y los estudios previos, las revisiones y los borradores de mayor alcance.

Achivos Husserl en Lovaina

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR ALEMÁN[1]

Cuando Edmund Husserl publicó en el año de 1913 las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* —más precisamente el "Libro primero" de esta obra, una "Introducción general a la fenomenología pura"—, en el primer tomo del "Anuario de filosofía e investigación fenomenológica" fundado por él, estaba realizando con ello, por lo menos parcialmente, planes acariciados durante largo tiempo. Aunque escritas más de una década después de la aparición de las *Investigaciones lógicas*,[2] las *Ideas*[3] tienen que ser vistas, sin embargo, en el marco de intenciones a las cuales ya daba expresión, aunque imperfectamente, el libro anterior. El nexo de ambas

[1] En la presente introducción se utilizan, con el permiso de la editorial Martinus Nijhoff, La Haya, partes de mi libro *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls "Ideen I"* [*Fenomenología pura y filosofía fenomenológica. Monografía histórico-analítica sobre "Ideas I" de Husserl*] (Phaenomenologica, 57), La Haya, 1973. Doy especialmente las gracias a la editorial por el consentimiento para su reimpresión. En lugar de hacer remisiones singulares a esta obra, desde ahora la señalo al lector expresamente como complemento de lo dicho en esta introducción.

[2] *Logische Untersuchungen. I. Teil: Prolegomena zur reinen Logik* [*Investigaciones lógicas. Parte I.: Prolegómenos a la lógica pura*], Halle, 1900 (nueva edición de E. Holenstein en el tomo XVIII de la *Husserliana*), *II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erste Reihe* [*Parte II: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Primera serie*], Halle, 1901 (nueva edición en *Husserliana* en preparación). [La segunda parte de las *Investigaciones lógicas* está publicada en la nueva edición de U. Panzer en los tomos XIX/1 y XIX/2 de *Husserliana*. (*N. del t.*)]

[3] Esta abreviatura del título del libro nacida desde entonces se encuentra ya en una tarjeta postal de Husserl a Johannes Daubert del 26 de marzo de 1913 (sello postal). Véase también la carta de Husserl a W. R. Boyce Gibson del 16 de julio de 1930: "Hoy se cita generalmente las 'Ideas' de Husserl —abreviadamente; y yo también lo hago así siempre."

obras no se encuentra tanto en el hecho de que, conforme a las *Ideas*, una introducción a la fenomenología requiere "de investigaciones lógicas previas",[4] con las cuales de hecho la obra empieza; tampoco en la afirmación posterior, que hace Husserl al mirar hacia atrás, de que "las *Investigaciones lógicas* eran ni más ni menos 'trascendentales' en MI sentido que las *Ideas*".[5]

/XVI/ Más bien, Husserl desde un principio consideró aquella obra temprana como el ensayo de una "nueva crítica del conocimiento", que "en importantes direcciones" requería de "continuación":[6] "Por lo demás sigo trabajando; no he acabado con la crítica del conocimiento; me siento a mí mismo apenas como un principiante".[7] Por ello había designado expresamente en la portada aquellas *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*, que forman el contenido de la Segunda Parte de las *Investigaciones lógicas*, como una "Primera serie", a la que "debe seguir todavía una segunda".[8] Husserl tiene claro desde el principio ante qué tarea se encontraba: su propósito original de una "clarificación de la lógica desde el punto de vista de la teoría del conocimiento" coincide finalmente nada menos que "con la teoría del conocimiento misma".[9]

[4] *Ideas* I, p. 32 de la paginación original (aquí, p. 38). [Recordamos al lector que la paginación original (la de las ediciones aparecidas en vida de Husserl) se conserva en esta traducción al margen entre corchetes, mientras que la paginación de la edición de *Husserliana* III/1 y III/2 en que se basa la traducción, se conserva al margen entre diagonales. (*N. del t.*)]

[5] Ms. A VII 14/91a. Algo similar en el ms. B II 1/27a (citado en *Husserliana* II, p. IX); carta a G. Misch del 16 de noviembre de 1930 (reimpresa en A. Diemer, *Edmund Husserl*, 2a. edición mejorada, Meisenheim am Glan, 1965, p. 328 s.); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*], *Husserliana* VI, p. 168.

[6] Carta a G. Albrecht del 22 de agosto de 1901 (citada en *Husserliana* XVIII, p. XIII).

[7] Carta a P. Natorp del 1 de mayo de 1901 (citada en *op. cit.*, p. XVI).

[8] Carta a A. Meinong del 5 de abril de 1902 (reimpresa en *Philosophenbriefe* [*Cartas de filósofos*]. Ed. por R. Kindlinger a partir de la correspondencia científica de A. Meinong, Graz, 1965, p. 105).

[9] "Selbstanzeige" ["Autopresentación"] de los *Prolegómenos*, p. 512 (= *Husserliana* XVIII, p. 262).

Así, el renovado trabajo de Husserl durante el siguiente decenio se encamina principalmente a la solución integral de un problema que se ramifica cada vez más, que él comprende con la serie de títulos ciertamente diferenciados, pero ampliamente coincidentes, de crítica del conocimiento, teoría del conocimiento, crítica fenomenológica de la razón, fenomenología sistemática o fenomenología sin más.[10]

I

Es un modo de proceder practicado a menudo por Husserl el de buscar "apoyarse" en la elección de los temas de sus cursos "y alcanzar bosquejos para las publicaciones".[11] De modo que es quizá posible estimar los cursos de Husserl del semestre de invierno de 1901-1902 sobre "Lógica y teoría del conocimiento", y todavía más su "Teoría general / del conocimiento" de /XVII/ 1902-1903, como intentos de preparar una teoría del conocimiento fenomenológica.[12] En todo caso, en una anotación del diario del invierno de 1903-1904 se advierte por primera vez el proyecto de un "nuevo escrito" que, entre otras cosas, debía tratar "el ideal de la teoría del conocimiento: el conocimiento divino" en una "importante investigación de teoría del conocimiento".[13] Es probable que este plan, seguido todavía en abril de 1904, haya sido formulado íntegramente en el curso de Husserl del verano de 1904 sobre "Fragmentos principales

[10] Véase por ejemplo la sección conclusiva de *Ideas* I, p. 323 (= aquí, p. 359).

[11] Anotación del 25 de septiembre de 1906 en su diario: "Persönliche Aufzeichnungen. Hrsg. von W. Biemel" ["Apuntes personales. Ed. de W. Biemel"], en *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956, p. 299). Véase en *op. cit.*, p. 301, la anotación retrospectiva del 4 de noviembre de 1907: "En gran parte mi actividad docente se orientó por las metas de mi vida."

[12] A favor de ello habla también una anotación del 4 de marzo de 1903 en la carpeta de la "Teoría general del conocimiento" de 1902-1903 que comienza con las palabras: "Por momentos me levanta la conciencia de la seguridad de que en la crítica del conocimiento he llegado más lejos que cualquiera de mis predecesores..." (ms. F I 26/32a). A esta lección parece referirse la carta de Husserl a Gomperz del 18 de febrero de 1905, en la que pone muchas esperanzas en la "edición de mis cursos de Gotinga sobre teoría del conocimiento, en los cuales las cuestiones metodológicas y de principio constituyen el contenido principal" (Husserl enseñó en Gotinga desde el invierno de 1901-1902).

[13] Diario con la signatura del Archivo X I 2. Sobre el asunto véase *Ideas* I, p. 157 (= aquí p. 175 s.).

de la psicología descriptiva del conocimiento", del cual no se conserva ningún manuscrito. Es digno de nota en todo caso que en el curso del invierno siguiente Husserl hablara de él como "mi último curso sobre *teoría* del conocimiento".[14]

Esto, y también otras cosas, parecen indicar que el curso del verano de 1904 era, en cuanto al contenido, al menos parcialmente idéntico al gran curso del invierno de 1904-1905, en el que Husserl, bajo el título de "Fragmentos principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento", se ocupó de percepción, atención, fantasía y conciencia del tiempo: temas que en parte desempeñan ya por momentos un papel en las *Investigaciones lógicas* y cuyo tratamiento completo debía constituir, el contenido de la Segunda serie de estas investigaciones.[15] A esta ampliación de sus análisis anteriores, especialmente destinados a los actos categoriales ("intelectuales superiores"), esta-
/XVIII/ ba Husserl / motivado por la intelección de que, sin "un tratamiento completo de los actos intelectuales más simples, que yacen en lo más bajo", no podría alcanzarse una clarificación concluyente ante todo de la esfera de la teoría del juicio.[16] En este sentido hay quizá que entender también la afirmación de Husserl en una carta del 17 de noviembre de 1904 a J. Daubert: "Me esfuerzo por salir del ámbito de ideas de las *Investigaciones lógicas*".

Este esfuerzo continuó durante todo el año siguiente, y en su prosecución descubrió Husserl finalmente el "concepto y el

[14] Ms. F I 9/5a.

[15] Véase por ejemplo la indicación del 25 de septiembre de 1906 de los "trabajos del año 1898... presuntamente listos para ser impresos..." ("Persönliche Aufzeichnungen", *op. cit.*, p. 298), así como L. Landgrebe, "Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung", en *Revue Internationale de Philosophie,* 1, 1939, p. 290 [versión española: "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", en L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 29]: "El ejemplo más próximo de una intuición sensible donante de lo individual es la percepción exterior; por ello ésta —con sus modificaciones del recuerdo, de la representación de la fantasía, etc.— constituyó el siguiente tema de las investigaciones de Husserl. Ya en la época en que aparecieron las *Investigaciones lógicas*, Husserl había tratado ese tema en extensas investigaciones que, originariamente, quería publicar de inmediato como complemento a la mencionada obra."

[16] Ms. F I 9/4a, citado en *Husserliana* X, p. XV.

empleo correcto de la reducción fenomenológica".[17] Gracias a ello, su fenomenología es puesta definitivamente en posesión de su instrumental, y sin embargo, por otro lado, le tomó todavía algún tiempo la acomodación a ella de la metodología anterior, o, a la inversa, la elevación de este hallazgo a una conciencia temática. Así que apenas en agosto de 1906 se hace de nuevo pensable el plan de un "pequeño escrito" que debía "delinear los pensamientos metodológicos hacia una crítica del conocimiento y del juicio no-psicológica (aunque no enemiga de la psicología)".[18] Husserl se arroja con celo a este trabajo, de modo que éste se amplió ya en el mes siguiente a un extenso inventario de sus propios manuscritos y condujo al proyecto de un gran número de libros, de los cuales no menos de siete sostiene Husserl que están hasta ahora "en buena parte preparados".[19]

Estas inmensas perspectivas, según Husserl bien fundadas en sus manuscritos hasta la fecha, le confieren nuevas fuerzas al filósofo, que con demasiada frecuencia se desalienta.[20] Durante el semestre de invierno de 1906–1907 imparte el curso "Introducción a la lógica y la crítica del conocimiento", que sobre la base del método de la reducción fenomenológica, ahora ya dominado, ha de preparar el terreno para una clarificación última de las formaciones de la razón teórica.[21] "Todo mi pensamiento pertenece a mis cursos y a / esbozos de nuevos es- /XIX/
critos", como le escribe a su hermano Heinrich el 23 de enero de 1907. Entre tanto, Husserl no se ha decidido a preparar ya para una publicación este curso general y preparatorio, sin

[17] Véase sobre ello mi *Husserl über Pfänder* [*Husserl sobre Pfänder*] (Phaenomenologica, 56), La Haya, 1973, pp. 128–183.

[18] Carta a F. Brentano del 22 de agosto de 1906.

[19] "Persönliche Aufzeichnungen", p. 299. Véase todo el pasaje en *op. cit.*, pp. 294–300.

[20] El 10 de septiembre de 1906 escribe Husserl a su hermano Heinrich: "Estoy trabajando frenéticamente..., vamos avanzando. Finalmente... tengo viento en las velas."

[21] En una anotación de su diario del 6 de marzo de 1908 dice Husserl sobre el contenido de este curso: "He dado en la primera mitad... una introducción general a la teoría de la ciencia... Después de Navidad he buscado desarrollar brevemente las distintas formas de *objetivación*." ("Persönliche Aufzeichnungen", *op. cit.*, p. 301.)

antes haber hecho la prueba en la práctica. Entonces sostiene en el verano de 1907 el "Curso de la *cosa*"[22] sobre la "fenomenología de la *cosidad* y en particular de la espacialidad",[23] con la esperanza de "preparar" en seguida "para la imprenta en las siguientes vacaciones grandes el curso de invierno para empezar, y luego de inmediato" poder "concluir otras publicaciones".[24]

No obstante, este primer intento de redacción de septiembre de 1907, encabezado por profundos manuscritos sobre los problemas de la teoría del conocimiento y en particular de la teoría de la ciencia, fracasa: Husserl se mete en "una difícil investigación analítica"[25] sobre "el problema del significado y del juicio analítico", y tropieza así, "en torno a la idea de la lógica apofántica, con la necesidad de aclararme más las cuestiones del significado".[26] Entre tanto, más o menos por noviembre de 1907, y a consecuencia de los excesos de trabajo a que ha venido sometiéndose, Husserl se ve obligado a interrumpirlo y, desanimado, escribe el 13 de enero de 1908 a su antiguo maestro Franz Brentano: "A pesar del intenso trabajo del último año no he llegado a ninguna conclusión".[27] De nuevo dispuesto a trabajar desde la Pascua, imparte en el semestre de verano de 1908, para superar las dificultades que aún permanecían, el que llamó "Curso sobre juicio y significado",[28] para trabajar, alrededor de septiembre de 1908, "con una tensión... como no la vivía desde hacía años",[29] en la redacción de sus ideas
/XX/ introductorias-generales / y fundamentales sobre los proble-

[22] Publicado en *Husserliana* II y *Husserliana* XVI.

[23] "Persönliche Aufzeichnungen", *op. cit.*, p. 302.

[24] Carta a D. Mahnke del 25 de mayo de 1907. Véase también la carta a J. Daubert del 26 de agosto de 1907: "Me quedo por acá todas las vacaciones y me solazo en la esperanza de poder, en este tiempo libre de todas las ocupaciones oficiales, aclarar y dar forma a una buena parte de mis esbozos".

[25] Carta a Theodor Conrad del 13 de octubre de 1907.

[26] "Persönliche Aufzeichnungen", p. 302 (anotación del 6 de marzo de 1908).

[27] A principios de 1908 se le añaden además a Husserl preocupaciones familiares, de suerte que el 6 de marzo de 1908 anota: "Casi podría decir que ha sido... el tiempo más desdichado de mi vida" ("Persönliche Aufzeichnungen", p. 302).

[28] Ms. F I 5/1.

[29] Carta de Malvine Husserl a Heinrich Husserl del 6 de octubre de 1908.

mas del conocimiento del ser inmanente y trascendente y del idealismo trascendental-fenomenológico que está en conexión con ellos.

Sobre la base de la profundización aquí alcanzada de las series de problemas más generales, se trata ahora de darle nueva forma a los anteriores esbozos de lecciones acerca de la "crítica de la razón lógica y de la razón práctica, de la razón valorativa en general", como Husserl había expresado su tarea general en la anotación del diario del 25 de septiembre de 1906.[30] Para este fin imparte en el semestre de invierno de 1908–1909 cursos de investigación sobre lógica y a la vez también "Lecciones de crítica de la razón ética".[31] Esta "completa reelaboración o nueva redacción" de su lógica y ética, que lo hace emplear sus fuerzas "hasta el último resto",[32] la requería ante todo la ética, que desde las "Cuestiones fundamentales de ética" del semestre de verano de 1902, cuando intentó "por vez primera la realización crítica y material de la idea de una axiomática y una práctica formales",[33] ya no había ajustado Husserl al estado cada vez más avanzado de su pensamiento. Así puede indicar en su carta a P. Natorp del 23 de diciembre de 1908 que por ahora sólo confía en "las grandes publicaciones de los próximos años". Como de mayor peso parece sonar su comunicación frente a Natorp del 18 de marzo de 1909, según la cual podía esperarse de él "en tiempo previsible... una serie de grandes escritos relativos a una crítica de la razón esencialmente nueva (en mi opinión)". Sin embargo, a esta manifestación sigue la delimitación pesimista: "Aunque estoy entregado a estos trabajos con todas mis fuerzas y desde hace 8 años los he reflexionado y esbozado, no sé si podré iniciar la edición de las publicaciones en este año o en algunos años." Que Husserl en el invierno anterior se había "exigido un poco mucho"[34] y que por ello luego en el verano de 1909 cayó en las "usuales

Ya antes, el 30 de septiembre de 1908, Husserl le escribe a su hermano: "Paso mis vacaciones en el trabajo más intenso —¡A todo vapor! ¡Inmejorable!".

[30] "Persönliche Aufzeichnungen", *op. cit.*, p. 297.

[31] Ms. F I 24/5.

[32] Carta a P. Natorp del 18 de marzo de 1909.

[33] Ms. F III 1/161.

[34] Carta a J. Daubert del 5 de marzo de 1909.

/XXI/ depresiones",[35] es una / de las razones que explican su escepticismo. Pero debió de ser más importante lo que anotó en una hoja anexa al curso de lógica del invierno de 1908-1909, quizá redactada en marzo de 1909: "Lo que me inquieta es que no poseo todavía una unidad plenamente clara de todos los problemas, limpiamente analizada y ordenada y sistematizada".[36]

Así, en su curso del semestre de verano de 1909, de "Introducción a la fenomenología del conocimiento", Husserl se propone volver de nuevo a las bases de su proyecto y, a modo de introducción, hace una exposición de la "idea de la fenomenología y de su método",[37] según la cual ésta "es la filosofía primera en el más estricto sentido".[38] Aunque, según su propio juicio, ha "perdido el verano entero" para sus "propias investigaciones",[39] y en el trabajo al que se obliga no parece surgir "nada conveniente",[40] esta renovada discusión de las relaciones entre "fenomenología general y filosofía fenomenológica"[41] —expresión muy cercana al título de las *Ideas*— le ofrece, sin embargo, base suficiente para un subsecuente "otoño e invierno del más intenso trabajo",[42] que esta vez, empero, no tuvo como resultado lecciones, sino exclusivamente manuscritos.

Es patente que hay que juzgar este hecho —apenas en el semestre de invierno de 1910-1911 volvió Husserl a impartir un curso de investigación— en el sentido de que creía estar más allá de la primera etapa de bosquejo de sus planes, la del curso de investigación y, como ya en septiembre de 1907 y septiembre de 1908, también este año creía poder entrar en el segundo estadio de su trabajo, en el cual solía leer de nuevo y revisar viejos manuscritos propios, examinar libros pertinentes, así como redactar las subsiguientes investigaciones de detalle. La modificación de la estrategia de trabajo que había seguido trae consigo una cosecha particularmente rica de manuscritos importantes y de valioso contenido. De la abundancia de sus

[35] Carta a G. Albrecht del 8 de septiembre de 1909.
[36] Ms. F I 1/105b.
[37] Ms. F I 17/2a.
[38] Ms. F I 17/50a.
[39] Carta a G. Albrecht del 8 de septiembre de 1909.
[40] Carta a Heinrich Husserl del 13 de mayo de 1909.
[41] Ms. F I 17/52a.
[42] Carta a P. Natorp del 22 de febrero de 1910.

temas aquí sólo entresacaré algunos muy someramente. / De /XXII/ septiembre de 1909 hasta fines del año, Husserl se ocupa ante todo con cuestiones de fenomenología de la *cosa* y del mentar en el juicio y en la atención. Enero de 1910 trae manuscritos sobre sentimiento, deseo y agrado. Ya ahora puede Husserl escribir a H. Rickert que se encuentra "en un momento de unificación y conclusión de trabajos de muchos años".[43]

Pero sólo en septiembre de este año desarrolla de nuevo planes concretos de publicación, según los cuales había estado ocupándose de círculos de temas como creencia, impresión, constitución de la *cosa* (fantasma, cualidades que llenan el espacio), experiencia del mundo *objetivo* y las vías de la teoría del conocimiento. Esto último lo lleva de vuelta al problema de la teoría de la ciencia y de la clasificación de las ciencias, junto con su contraparte noética, la "doctrina de la fundamentación o teoría de la evidencia",[44] de la cual se ocupan ahora los manuscritos de agosto y septiembre de 1910, en parte ya en en redacciones escritas en letra normal destinadas a la imprenta. En el Capítulo I de la Sección I y en el Capítulo II de la Sección IV de las *Ideas* I se encontrarán de nuevo estos temas. Así Husserl, quien se ha "arrojado al trabajo con una suerte de furia",[45] se ve ante todo remitido de nuevo, a través de estas cuestiones, al problema del juicio: "Primero quiero desarrollar, desde el punto de vista de la conciencia natural, la idea de una analítica pura (*mathesis* formal)", como lo declara un plan del 22 de septiembre de 1910.[46] A partir de los juicios analíticos de la *mathesis* formal debe tomarse la "vía del significado" a las ontologías de la naturaleza y de los valores.

Husserl comienza de inmediato (recurriendo al curso de lógica del semestre de invierno de 1908–1909) a trabajar en este plan, pero tiene que interrumpir la preparación de sus manuscritos debido a lo inminente del semestre. Así que vol-

[43] Carta del 25 de enero de 1910.

[44] Ms. A I 3/5.

[45] Carta a Heinrich Husserl del 24 de septiembre de 1910.

[46] Ms. A I 8/3. — También las *Ideas* I empiezan con la afirmación del mundo como el horizonte de todo saber o conjunto de todos los objetos (*Ideas* I, § 1), para luego, tras la elaboración de las ontologías materiales y formales, retomar de nuevo este tema a partir del § 27.

vió a cambiar sus métodos de trabajo, dando a la vez dos cur-
/XXIII/ sos de investigación. / En los "Problemas fundamentales de la fenomenología",[47] que más tarde designó en varias ocasiones como "Lecciones sobre el concepto natural del mundo",[48] expuso aquel "punto de vista de la conciencia natural", para ascender desde él hasta la ontología formal y luego, tras la ejecución de la reducción fenomenológica, poner de manifiesto el conocimiento de los nexos de conciencia (en el yo aislado así como en la pluralidad de las mónadas) como equivalente con el conocimiento de la naturaleza.[49] Por el contrario, el curso "Lógica como teoría del conocimiento", que se apoya parcialmente en la "Lógica" del invierno de 1908-1909, trata sobre todo cuestiones de teoría del juicio (los actos proposicionales) y doctrina del significado (doctrina de las categorías y de sus ontologías). En el trasfondo de este trabajo parece que Husserl, a comienzos de noviembre, deja entrever la pronta aparición de un libro, quizá sobre teoría del conocimiento.[50]

Las vacaciones de Navidad y el comienzo del año 1911 los emplea entonces en redactar, para la nueva revista *Logos*, a la que había prometido su colaboración ante H. Rickert para principios de año,[51] un largo artículo: "Filosofía como ciencia rigurosa".[52] También aquí predomina, apoyado en el trasfondo de "las ininterrumpidas investigaciones de muchos años, sobre cuyos resultados avanzados se han compuesto mis cursos de filosofía en Gotinga desde 1901", el tono optimista: "Espero, en un tiempo no muy lejano, poder ofrecer al público las investigaciones sobre fenomenología y crítica fenomenológica de la

[47] Publicados en *Husserliana* XIII, pp. 111-194. [Hay traducción española de César Moreno y Javier San Martín: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 777), Madrid, 1994. (*N. del t.*)]

[48] Comp. la "Introducción del editor", de I. Kern, en *Husserliana* XIII, pp. XXXVI-XXXVIII.

[49] Comp. los paralelismos con ello, ante todo en el Capítulo I de la Sección I y en los Capítulos I y II de la Sección II de las *Ideas* I.

[50] Comp. la carta de M. Geiger a Husserl del 30 de noviembre de 1910.

[51] Comp. la carta de Husserl a H. Rickert del 25 de enero de 1910.

[52] *Logos*, 1910-11, I/3, pp. 289-341. [La más reciente traducción al español es la de Miguel García-Baró: *La filosofía, ciencia rigurosa*, Encuentro ediciones, Madrid, 2009. (*N. del t.*)]

razón que entre tanto se han consolidado en todos sus aspectos y han llegado a formar amplias unidades sistemáticas".[53]

De las dos principales intenciones editoriales de Husserl que desde años atrás seguía, con frecuencia simultáneamente —la de una introducción a los / problemas fundamentales de la fenomenología desde el suelo de la conciencia natural del mundo a través de la puesta en duda escéptica del conocimiento hasta la conciencia y una fenomenología de la razón; a su lado, el desarrollo de una doctrina del significado y del juicio motivada por el problema de la lógica pura o teoría de la ciencia, doctrina que conduce a la conciencia judicativa y sus presuposiciones en la conciencia perceptiva, en la conciencia de atención, de fantasía y de tiempo (lo último más bien en concordancia con las intenciones de las *Investigaciones lógicas*)—,[54] se impuso por de pronto la última nombrada, quizá también condicionada por circunstancias externas. Aunque en su curso de ética del verano de 1911 expuso la necesidad de la fenomenología mediante la comprobación de que solamente mediante referencia a ella era alcanzable la "meta del conocimiento",[55] su trabajo principal a partir de la Pascua de 1911 se encauzó, /XXIV/

[53] *Ibid.*, p. 319, nota 1. — Por lo demás, en la medida en que en Husserl el giro "crítica de la razón" puede designar la tarea de la filosofía, esta formulación recuerda el título de las *Ideas*.

[54] Ya en los años posteriores a 1890, en el periodo de incubación de las *Investigaciones lógicas*, Husserl siguió, según sus propias afirmaciones, una doble vía a la fenomenología: "Puesto que toda ciencia, en lo que respecta a su contenido teórico... se *objetiva* en el medio específicamente 'lógico', en el medio de la expresión, son entonces los problemas de la expresión y la significación, para el filósofo y el psicólogo guiados por intereses lógicos generales, los más próximos,... <que> empujan hacia las investigaciones fenomenológicas de esencia... De hecho ese fue el camino por el que las *Investigaciones lógicas* se esforzaron por penetrar en la fenomenología. Un segundo camino que partía del lado opuesto, a saber, del lado de la experiencia y las daciones sensibles, y que el autor siguió igualmente desde el comienzo de los años noventa, no encontró su plena expresión en aquella obra" (*Ideen* I, p. 258 = aquí p. 287). En las mismas *Ideas* I se presenta una duplicidad de los caminos como la doble motivación de la fenomenología en la Sección I (el problema de la clasificación de las ciencias sólo es resoluble a través de investigaciones fenomenológicas) frente a la Sección II (la comprensión de la tesis general sólo es posible a través del retorno de la fenomenología al análisis de la conciencia trascendental).

[55] Ms. F I 14/28a.

sin embargo, en el plan de una "Introducción a la teoría de la ciencia... : aclaración general de las ideas de significado, juicio, etc., en el contexto de una teoría general de la conciencia. Éste es el *desideratum* más apremiante. Y a él tengo primero que dedicarme".[56] Pues "el trabajo para la nueva edición del tomo II de las *Investigaciones lógicas*", que entre tanto había acometido, no se puede "ya aplazar".[57]

Husserl se proponía entonces "dar una serie de exposiciones sistemáticas que harían superflua una reedición de la antigua obra: en la medida en que su contenido, en modo alguno re-
/XXV/ chazable, depurado y distribuido según los asuntos, fuera / transmitido en ellas adecuadamente".[58] Pero sus manuscritos referentes a ello, que desde septiembre de 1911 tocan también el dominio de otros actos y desde enero de 1912 paulatinamente llegan hasta los problemas fenomenológicos generales fundamentales, no adquirían todavía en 1911 suficiente madurez para ser publicados. En vista de la plétora de esbozos con que contaba, Husserl no está en condiciones de dar una forma definitiva y apta para la imprenta a sus "investigaciones ya desarrolladas *in concreto*, pero que había que unificar literariamente, en la mayoría de los casos requeridas de una nueva redacción, en puntos difíciles quizá también necesitadas de corrección".[59] En tanto, puede conjeturarse que su problema no había sido simplemente de carácter expositivo-estilístico, sino que éste solamente hacía sensible aquí la cuestión, a la sazón todavía no decidida, de cuál de las dos vías a la fenomenología sería, pues, "la vía correcta para el desarrollo de mis investigaciones".[60] Pero también hay que apuntar, lo que quizá está en

[56] Ms. F I 15/4b.

[57] Carta a J. Daubert del 4 de marzo de 1911.

[58] *Logische Untersuchungen* I, "Prefacio a la segunda edición" de 1913, p. IX (*Husserliana* XVIII, p. 9).

[59] *Ibid.*

[60] Así dice el título del manuscrito L II 14/5-7, que quizá puede fecharse en el año 1910. En un manuscrito que hay que fechar a fines de 1911 o principios de 1912, se encuentra en el interior de un contexto determinado la sintomática manifestación: "¿No hay que cambiar de nuevo totalmente el orden del tratamiento de todas estas cosas?" (ms. A VI 11 I/86a). Incluso acerca de las mismas *Ideas* I dijo Husserl ante D. Cairns, el 27 de junio de 1931, lo que éste transcribe como sigue: "*Ideen* orders the problems in a fortuitous

conexión con lo que se acaba de decir, que en el año de 1911 el trabajo de Husserl parece haber experimentado sensibles obstáculos. Así, el 14 de agosto de 1911 le escribe a su hermano Heinrich Husserl de su "gran necesidad de descanso", y añade: "Precisamente este año requiero de recogimiento, y nunca he encontrado circunstancias menos favorecedoras para ello."

II

Los novedosos cursos de pensamiento de las *Investigaciones lógicas* comenzaron muy lentamente a arraigar en la más próxima esfera de actividad de su autor, quien desde el invierno de 1901 enseñaba en la Universidad de Gotinga como profesor extraordinario fuera del presupuesto. Quizá causó alguna impresión su llamativo antipsicologismo;[61] sin embargo, el sentido positivo de sus intenciones se develó / sólo a aquellos oyentes de /XXVI/ Husserl que participaron durante largos años en sus cursos y seminarios, y aun a ellos sólo paulatinamente.[62] En cambio, ya en el año de 1902, gracias al excepcional Johannes Daubert, la obra tuvo entre los alumnos de quien había sido agudamente impugnado por Husserl en los *Prolegómenos*, Theodor Lipps (como por lo demás también sobre este mismo),[63] un efecto contundente.[64] Bajo la dirección de Daubert y del decano de

manner since Husserl had not yet thought the subject through" (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink* (Phaenomenologica, 66), La Haya, 1976, p. 2).

[61] Por ejemplo sobre Hugo Dingler. Comp. su obra *Die Grundlagen der Naturphilosophie* [*Los fundamentos de la filosofía de la naturaleza*], Leipzig, 1913, p. 200, nota 6.

[62] Quizá puede contarse como el más temprano de los discípulos propiamente fenomenológicos de Husserl al estético Waldemar Conrad, quien estudió con él a partir de 1903. Comp. sobre él por ejemplo Z. Konstantinoviæ, *Phänomenologie und Literaturwissensschaft* [*Fenomenología y ciencia de la literatura*], Munich, 1973, pp. 38-50.

[63] Comp. E. Holenstein, "Introducción del editor", *Husserliana* XVIII, p. XLII, así como Th. Lipps, *Die Aufgabe der Psychologie* [*La tarea de la psicología*], 1904, p. 5 s.

[64] Más detalles sobre ello se verán en mi *Husserl über Pfänder*, *ibid.*, pp. 19-23. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek* [*Los legados de los fenomenólogos de Munich en la Biblioteca del Estado de Baviera*], Wiesbaden, 1975, p. X, observa con razón: "Examinar

los discípulos de Lipps, Alexander Pfänder, todo el grupo de Munich se familiarizó rápidamente con la fenomenología.

Se comprende así que el plan de un órgano de publicación del movimiento fenomenológico sea ya visible en una carta de Husserl a Daubert escrita el 26 de agosto de 1907 —en el momento, pues, en que Husserl por vez primera trabajaba concretamente en los esbozos de una obra sobre el problema del conocimiento—: "En particular se hace apremiante la cuestión de la fundación de una revista no periódica para la filosofía fenomenológica. Distintos alumnos míos me han instado mucho en este sentido, y quizá en realidad la cosa ha llegado tan lejos que podríamos, o más bien deberíamos, empezar a hacerla. Lástima que no puedo hablar personalmente de ello también con el amigo Pfänder, a cuya participación concedo naturalmente un gran valor." Que Pfänder, como en general los fenomenólogos de Munich, eran de particular importancia en lo tocante a este asunto, fue subrayado también después por el hecho de que Pfänder, en el año de 1911, editó un homenaje a Theodor Lipps bajo el título "Münchener philosophische Abhandlungen" ["Ensayos filosóficos muniquenses"] y pensó continuar estos "Ensayos" como órgano de publicación fenomenológico.

Este plan pfänderiano constituyó claramente el impulso para las "negociaciones de Ratisbona" entre Husserl, Pfänder, Geiger y Daubert, que debieron de / tener lugar durante las vacaciones de Navidad de 1911, y en las cuales, como Pfänder le recuerda a Husserl en carta del 28 de mayo de 1912, "se acordó lo más urgente sobre las condiciones de la colaboración, sobre las garantías, sólido contenido, sobre la redacción, sobre la portada", etc., de un "Anuario de filosofía e investigación fenomenológica" que había que fundar. La resolución para sostener estas conversaciones parece haber venido de Husserl, el editor del *Anuario*. Por ello puede escribirle el 7 de julio de 1912 al filósofo norteamericano William Hocking: "Puesto que en el último lustro la filosofía fenomenológica —entre nosotros en Alemania— ha ganado tantos amigos y en particular mueve vivamente a la nueva generación, pienso fundar un órgano

/XXVII/

con más detalle la predestinación de la enseñanza lippseana para la implantación fenomenológica es todavía hoy un *desideratum*".

propio (Anuarios de filosofía e investigación fenomenológica, editorial Niemeyer en Halle)".

Esta nueva coyuntura forzó a Husserl a superar su indecisión anterior, y resultó natural que pensara en publicar primero, en sustitución de partes de las *Investigaciones lógicas*, sus investigaciones sobre teoría del juicio, que mentalmente tenía muy adelantadas y a las que había dedicado el trabajo del año 1911. Husserl se propuso una vez más, en el verano de 1912, impartir un curso sinóptico sobre este tema para luego prepararlo para el *Anuario*. En las palabras introductorias del curso del semestre de verano de 1912, que de hecho fue anunciado como "Teoría del juicio", Husserl da testimonio de este plan expresamente: "En el momento del anuncio <de este curso>, que tiene lugar siempre en los comienzos del semestre precedente con respecto al subsecuente, pensé dar un panorama de mis investigaciones de varios años relativas a la fenomenología de la conciencia judicativa, que a la vez preparaba para una publicación."[65]

En primer lugar, en enero de 1912 se adentró de nuevo en el fenómeno del volverse a un objeto, que está contenido en el juicio sobre él. Aquí emerge ya el problema de la toma de posición hacia el objeto o de la "creencia" relativa a él, uno de los temas principales de los manuscritos que Husserl llama manuscritos-MA (= "manuscritos de marzo-abril"), que compuso en las vacaciones del semestre, y precisamente entre el 21 de marzo y el 20 de abril de / 1912.[66] Que estos manuscritos /XXVIII/ se originaron en conexión con los mencionados propósitos de publicación, lo confirma una carta de Malvine Husserl a G. Albrecht del 22 de marzo de 1912, según la cual Husserl trabaja "ahora mismo para publicar". Estos manuscritos se ocupan ante todo de problemas de la ejecución o de la supresión (en el lenguaje de las *Ideas*: sobre posicionalidad y neutralidad) de las tomas de posición. En este contexto llega Husserl al problema del recuerdo, de la empatía y de los actos de fantasía.[67] En tanto

[65] Ms. F I 4/4a.

[66] Comp. ms. A VI 11 I/134a y A VI 12 I/90a.

[67] Es patente que estos manuscritos han influido en el Capítulo IV de la Sección III de las *Ideas* I, que es por lo demás el capítulo más largo de la obra. Comp. ahí, por ejemplo, el § 115 y en particular p. 238, nota 1 (= aquí p. 265).

que esto presupone una división de los actos en impresivos y reproductivos, Husserl se ve finalmente puesto de nuevo ante la cuestión de la percepción, y con ello, en suma, ante aquella "aclaración de las ideas de significado, juicio, etc., *en el contexto de una teoría general de la conciencia*", a la que se había referido un año antes el plan de la Pascua de 1911[68] y a cuya exposición se había dedicado también el curso sobre las "Líneas fundamentales de la teoría general de la conciencia" del semestre de invierno de 1911-1912.[69]

De modo que Husserl se resolvió, patentemente sólo un poco antes del comienzo del semestre, a elegir para su publicación, en lugar de la ramificada problemática de una teoría del juicio, aquella otra vía de "<dar> una representación general y sin embargo rica en contenido (por apoyarse completamente en un trabajo efectivamente llevado a cabo) de la nueva fenomenología: de su método, su problemática sistemática, su función para hacer posible una filosofía rigurosamente científica, así como una teorización racional de la psicología empírica".[70] Todavía más detenidamente habla Husserl sobre este cambio de sus planes al comienzo del curso del semestre de verano de 1912, que, como se dijo, había anunciado como "Teoría del juicio". Tras informar acerca del cambio de título previsto ("Antes de que empiece, les pido a ustedes cambiar el título de este cur-
/XXIX/ so"), prosigue: "Pero posteriormente / tuve reparos.[71] En los entrelazamientos internos de las configuraciones de conciencia teóricas superiores con las inferiores, y en la circunstancia de que el momento de la 'creencia', del tener-por-real, atraviesa todas las capas de la conciencia, también las inferiores, y en todas ellas tiene que ser aclarado si uno quiere resolver el problema cardinal de la relación de creencia y juicio —no es posible exponer una teoría del juicio sin presuponer vastos conocimientos referentes a ciertas configuraciones de conciencia generales, a las cuales aquí solamente puedo apuntar mediante algunos tí-

[68] Ms. F I 15/4b; citado arriba, p. XXIV.

[69] No parece haberse conservado un manuscrito de este curso.

[70] Así el "Prólogo a la segunda edición" de las *Investigaciones lógicas*, p. IX (*Husserliana* XVIII, p. 9), sobre el propósito de las *Ideas*.

[71] "En la realización se presentó un serio reparo", se dice en el "Prólogo a la segunda edición" de las *Investigaciones lógicas* (*ibid.*).

tulos que las denotan toscamente, como percepción externa e interna, conciencia de vivencia y conciencia de tiempo, recuerdo, expectativa, atención, captación, explicitación y similares. Ahora bien, la fenomenología de estas configuraciones de conciencia no puede, empero, presuponerse de ninguna manera. En la bibliografía no hay sobre ello nada utilizable fuera de algunos trabajos de mis alumnos. Sobre mis investigaciones en esta dirección me he pronunciado varias veces en años anteriores en cursos propios... A ello se añade que el círculo de jóvenes filósofos que trabajan aquí juntos con tanto ahínco en una sociedad filosófica, en los últimos tiempos se ha ocupado predominantemente, por lo que he oído, con cuestiones que proceden de la esfera mencionada... Con ello me he decidido a orientar mis lecciones de una manera un tanto distinta de la que estaba originalmente prevista. No hago ahora presuposición alguna. Por ello, cambio el título al de Problemas fundamentales selectos de fenomenología."[72]

De acuerdo con ello, en la cubierta de la parte inicial del curso, Husserl lo tituló "Introducción a la fenomenología".[73] En referencia a la indicación de Husserl a sus cursos propios "en años anteriores", adviértase que aquí debió de haber tenido en mente el curso de verano de 1907, el cual, a pesar de su título de "Fragmentos principales" (en plural), sólo había tratado un único capítulo de la fenomenología, a saber, el problema de la percepción. Pero ante todo parece que alude al curso del semestre de invierno de 1904–1905, el cual de hecho había esbozado en cuatro / "Fragmentos principales" /XXX/ una fenomenología de la percepción, de la atención, de la fantasía, de la conciencia de imagen y de la conciencia del tiempo. Hasta "fantasía", Husserl enumera de nuevo todos estos títulos también en el año 1912. Esto es tanto más sorprendente por cuanto, por un lado, la "Introducción a la fenomenología" de 1912 no se ocupa temáticamente en modo alguno del círculo de problemas mencionado. Pero, por otro lado, porque el curso de 1904–1905 –Husserl lo llama en su texto una "actualísima introducción a la fenomenología"–[74] tuvo su origen, por

[72] Ms. F I 4/4.
[73] Ms. F I 4/1a.
[74] Ms. F I 9/5a.

su lado, en el abandono del plan de un curso sobre teoría del juicio que Husserl no dictó hasta el semestre siguiente (verano de 1905). Ahora bien, las palabras con las que Husserl abrió el curso de 1904–1905 coinciden casi literalmente con lo que dijo en 1912 a modo de introducción: "Originalmente no había tenido ahí a la vista más que los actos intelectivos superiores, la esfera de la llamada 'teoría del juicio'... En el trabajo preparatorio de los temas correspondientes vi pronto, sin embargo, que no meras razones pedagógicas, sino ante todo razones sustantivas, exigían un tratamiento exhaustivo de los actos intelectivos más simples, de los que yacen más abajo. Aquí me refiero naturalmente a aquellos fenómenos que bajo los títulos algo vagos de percepción, sensación, representación de la fantasía, representación figurativa, recuerdo, son de todos conocidos y sin embargo todavía muy poco investigados científicamente."[75] En ambas ocasiones, pues, se encuentra la misma motivación para el cambio del tema del curso "Teoría del juicio".

Mencionemos todavía que Husserl, en su manuscrito del curso del verano de 1912, incluyó también siete hojas de los "Problemas fundamentales de la fenomenología", es decir, del curso sobre el concepto natural del mundo del semestre de invierno de 1910–1911, las cuales se ocupan de la índole peculiar de la actitud fenomenológica.[76]

Por lo demás, el curso del verano de 1912 apunta más hacia adelante, a las *Ideas* I, que hacia atrás, a textos tempranos de Husserl: su contenido corresponde ante todo a las Secciones I y II, en parte también a la III, de *Ideas* I. Así, el curso se divide
/XXXI/ en / dos partes. La primera trata de la reducción EIDÉTICA. Comienza con una defensa del derecho propio de la eidética frente a las filosofías empiristas, fundadas en la ciencia de la naturaleza (comp. *Ideas* I, Sección I, Capítulo II: "Erróneas interpretaciones naturalistas"). En seguida, Husserl exige una eidética del espíritu, contraparte de la eidética de la naturaleza, como fundamento imprescindible para una psicología empírica científica. La "Segunda Parte: Reducción FENOMENOLÓGI-

[75] Ms. F I 9/4a.

[76] Comp. *Husserliana* XIII, p. 510. El texto de estas hojas está impreso en *ibid.*, pp. 141–152.

CA"[77] del curso designa en primer lugar a la fenomenología como el fundamento de una eidética del espíritu. Como tal, desconecta todas las ciencias materiales y formales; se coloca frente a ellas (comp. *Ideas* I, Sección II, Capítulo IV). En ella permanece —el siguiente paso— la conciencia en su esencia propia; con lo cual queda de paso aclarado con más detalle que la reducción no pierde nada de lo que ha desconectado: pues conciencia es esencialmente conciencia-de. La fenomenología analiza, por ende, tanto lo inmanente como ingrediente como lo sólo intencionalmente inmanente a la conciencia. Para ella lo trascendente es correlato de la conciencia (comp. *Ideas* I, Sección II, Capítulo II, así como Sección III, Capítulo III). En este tercer paso discute Husserl en detalle la exigencia de Brentano de una clasificación de las vivencias psíquicas. La rechaza porque las vivencias no son matematizables, sino sólo apresables en conceptos morfológicos (comp. *Ideas* I, Sección III, Capítulo I). Finalmente se esboza brevemente que la descripción fenomenológica pone al descubierto caracteres como aprehensión de realidad y toma de posición, los cuales deben ser explorados por separado respecto de cada especie de vivencia.[78]

Que estas reminiscencias del curso en las *Ideas* I no son ningún accidente, ya era sabido de Roman Ingarden, quien escuchó el curso. Como él lo relata, Husserl ha "expuesto en este curso muchas partes de las 'Ideas I' preparadas en ese entonces".[79] Además de ello, en la cubierta del primer tercio del curso, Husserl anotó sobre lo contenido en ella, entre otras cosas: "Ése fue / el proyecto para las exposiciones en las Ideas."[80] Por /XXXII/ tanto, incluso después de abandonar la idea de la publicación de una teoría del juicio, Husserl llevó a cabo, no obstante, el curso del verano de 1912 con vistas a una publicación: la de las *Ideas* I.

[77] Así reza la anotación en la cubierta: B II 19/3a.

[78] Comp. para esto también la introducción a todo el curso citada arriba, p. XXIX.

[79] R. Ingarden, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl" ["Mis recuerdos de Edmund Husserl"], en E Husserl, *Briefe an Roman Ingarden* [*Cartas a Roman Ingarden*] (Phaenomenologica, 25), La Haya, 1968, p. 107.

[80] Ms. F I 4/1a.

Ya el título de “Introducción a la fenomenología”[81] recuerda el de las *Ideas* I: “Introducción general a la fenomenología pura”. El contenido del curso que acabamos de exponer brevemente tampoco encuentra ningunas correspondencias en las continuaciones de las *Ideas* I que bajo los títulos de *Ideas* II e *Ideas* III han sido editadas por vez primera como *Husserliana* IV y V. Así que hay que considerar el curso exclusivamente como preparación del primer libro de las *Ideas*. A favor de ello habla también el que Husserl añadiera al título nombrado de “Introducción a la fenomenología”: “NO pensado como introducción a la filosofía”.[82] Como se sabe, las *Ideas* I son una introducción a la FENOMENOLOGÍA PURA, pero no a la FILOSOFÍA (fenomenológica).

Puesto que todavía en la segunda mitad de abril de 1912 Husserl trabajaba en la redacción de los manuscritos-MA, le quedaban para la reorientación en la redacción de una obra general comprehensiva sobre fenomenología sólo diez días en total. Ahora bien, se había establecido, quizá también en las conversaciones de Ratisbona, que el nuevo *Anuario* debía aparecer “desde el otoño del año”,[83] y los manuscritos de las contribuciones ya debían haber sido entregados a más tardar el 1 de agosto de 1912.[84] Así que Husserl apenas pudo ceñirse a su acostumbrada marcha de trabajo —primero redacción de curso, después intento de composición—. Más bien, al lado de la composición del texto que progresaba en las clases de hora en hora, tuvo que redactar casi simultáneamente los primeros borradores para la publicación. Quizá todavía en mayo,[85] pero seguro desde comienzos de junio, es decir, durante las vacaciones de Pascua de 1912, empezó Husserl a trabajar en el libro
/XXXIII/ planeado. El 7 de julio de 1912 le informa por ello a su / antiguo discípulo William E. Hocking, que escribe “ahora con ahínco” en su publicación.

[81] Ms. F I 4/1a.
[82] Ms. F I 4/1a.
[83] Carta a W. E. Hocking del 7 de julio de 1912.
[84] Carta de A. Pfänder a Husserl del 10 de junio de 1912.
[85] El 24 de mayo de 1912 le escribe Malvine Husserl a G. Albrecht que Husserl va “durante una semana al Harz, donde puede trabajar media jornada”.

A ésta le ha dado Husserl el título de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Este título tiene antecedentes literarios no solamente en las "Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica" de W. Dilthey, que Husserl estimó particularmente, sino también en el subtítulo del *Microcosmos* de H. Lotze (que imitaba el título de las *Ideas relativas a una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder): "Ideas relativas a una historia de la naturaleza y una historia de la humanidad". Por lo demás, Husserl condujo ejercicios sobre el 3er. Libro de la *Lógica* de Lotze en el verano de 1912, y los manuscritos resultantes[86] tuvieron influjo luego en el § 43 de su propia obra.

Además de ello, para la composición de *Ideas* I Husserl también se apoyó en un gran número de manuscritos más antiguos de las redacciones hechas desde septiembre de 1907, en su mayor parte para el perfeccionamiento de pasajes de la obra de contenido epistemológico.

III

Los trabajos previos de Husserl y los posteriores intentos de reelaboración de las obras publicadas por él mismo son, o muy pocos en número —como en el caso de *Lógica formal y lógica trascendental*—,[87] o de muy vasto alcance y desbordantes —como en las *Investigaciones lógicas*, las *Méditations Cartésiennes* o la *Crisis de las ciencias europeas*—, como para poder ofrecerlos en una nueva edición junto con las obras respectivas en forma tal que permitiera seguir, de manera iluminadora, la génesis de las mismas en la corriente del pensamiento de Husserl desde los primeros esbozos protoinstituyentes hasta sus últimas modificaciones apresables. En las *Ideas* I, por el contrario, la extensión del material conservado se halla en el medio entre esos extremos. Puesto que aquí, por ende, se podía documentar en forma panorámica cómo una obra husserliana se matizaba en perspectiva temporal en la evolución de Husserl, se decidió, en la oportunidad de esta nueva edición, / presentar íntegra- /XXXIV/
mente el "*dossier Ideas* I", para usar una expresión del fundador

[86] Se trata de las nueve hojas F I 42/26-28 y B II 18/63-68.

[87] Publicada de nuevo en *Husserliana* XVII.

de la *Husserliana*. En el segundo semitomo de esta edición se admiten por ello solamente aquellos textos –pero éstos con el designio de la mayor integridad alcanzable– que en el legado póstumo de Husserl pueden identificarse inequívocamente como pertenecientes a *Ideas* I. Puesto que ellos se dividen en diferentes grupos y algunos sólo se han conservado fragmentariamente, y además de ello a menudo se alejan mucho unos de otros en cuanto al contenido y la expresión literaria, en lo que sigue se trazan brevemente las circunstancias de su surgimiento y su relación con la obra publicada.

Los primeros borradores preparatorios son textos en sí cerrados de diversa extensión. Puesto que Husserl mismo designó el manuscrito básico unitario de las *Ideas*, estenografiado a lápiz (perdido en su mayor parte), como "manuscrito original a lápiz",[88] estos textos, que como la mayoría de los manuscritos husserlianos están estenografiados con tinta, se designan en la presente edición, en oposición a aquel manuscrito a lápiz, como los MANUSCRITOS A TINTA para las *Ideas* I. Proceden, aproximadamente, de entre fines de mayo y comienzos de septiembre de 1912.

En los más tempranos de estos manuscritos Husserl todavía sigue al principio el mismo camino, de la reducción eidética a la fenomenológica, que en el curso: en la base de las ciencias de la naturaleza reside una ciencia eidética, la ontología de la naturaleza. Pero una ciencia semejante se requiere también para la ciencia empírica de los espíritus, la psicología. Pero el fundamento de aquella psicología *racional* es la fenomenología. Esta cadena argumentativa se encuentra todavía en la primera "Autocomprensión" sobre el camino seguido en las *Ideas*, que Husserl "escribió como preparación a su redacción".[89] Sin embargo, ya aquí se despiertan ligeras dudas de si tal forma de presentación no ha sido destinada a un público diferente que los propios estudiantes de Husserl –lectores, pues, que como alguna vez dijo Fichte, "ya tienen un sistema filosófico"–. Investigadores de la naturaleza reflexivos impugnan la necesidad de la fundación eidética de sus ciencias, por lo cual, en efec-
/XXXV/ to, ya el Capítulo II de la Sección I / de las *Ideas* I tiene que

[88] Ms. M III 1 I 7/1a.
[89] Anexo 4, p. 526.

dirigirse contra las "erróneas interpretaciones naturalistas". Y la idea de una psicología *racional* era considerada por los psicólogos en tiempos de Husserl tan inconstruible como por los filósofos, en tanto que destruida por Kant. Así, en una nota de trabajo Husserl llega a la conclusión: "Sobre la relación de la psicología *racional* y la fenomenología tengo que expresarme muy cautelosamente."[90]

Por ello, en el transcurso de junio, o cuando más tarde en julio de 1912, Husserl siguió otro camino. Cierto que en adelante parte de la oposición entre ciencias de hechos y ciencias de esencias (comp. la Sección I de *Ideas* I). Pero las presenta, esto es, a la totalidad de las ciencias de la actitud natural referidas al mundo, sin querer negar con ello la particular "afinidad"[91] de la psicología con la fenomenología, en una "división fundamental"[92] frente a la "fenomenología pura o trascendental" como ciencia "completamente novedosa"[93] (comp. la Sección II de *Ideas* I). Si su campo de investigación no coincide con el de ninguna otra ciencia, entonces ella es una ciencia independiente que también puede ser construida y tratada "prescindiendo"[94] de todas las demás ciencias. Sobre la base de la particular peculiaridad de su ámbito, el cual precede fundacionalmente al horizonte total del saber natural, ella forma a la vez el fundamento del saber del ser en total, de la filosofía. Al marco de esta nueva concepción pertenece también el título definitivo de la obra, que anuncia unas ideas relativas a una "fenomenología pura" y a una "filosofía fenomenológica". Conforme a ello, Husserl se propuso en ese momento tratar ambos círculos temáticos cada uno en una propia "parte principal" de la obra.[95]

Las investigaciones de la primera parte principal las preparó Husserl en manuscritos a tinta, que perfilan la temática propiamente fenomenológica de la conciencia: la diferencia de

[90] Anexo 5, p. 529. — En las *Ideas* I no dice Husserl sobre ello mucho más que el que entre ellas subsisten "difíciles nexos" (p. 143; aquí p. 160).

[91] Anexo 9, p. 538.

[92] Anexo 10, p. 541.

[93] Anexo 6, p. 530.

[94] Anexo 10, p. 542.

[95] Comp. Anexo 6, p. 532, y también la bipartición del plan del 28 de agosto de 1912 (Anexo 14, p. 559 s.).

nóesis y nóema, o, en el interior de la nóesis concreta, de los
/XXXVI/ datos hyléticos / y la *morphé* intencional.[96] El mayor borrador, sólo fragmentariamente conservado, se ocupa principalmente de cuestiones de método, es decir, cuestiones relativas a la índole peculiar y las exigencias de aquella reflexión en la cual estas "las más generales distinciones esenciales de la conciencia" son apresables.[97] Por un lado, Husserl enfatiza aquí la intención de la fenomenología de alcanzar una generalidad esencial, pero también insiste en la posibilidad esencial de captar actualmente, en el volverse de la "intuición reflexiva", las vivencias singulares que se hallan en la base, a pesar de su fluir y transcurrir temporal.[98] En conexión con ello, los problemas de las modificaciones de conciencia –rememoración, fantasía, atención y toma de posición– son brevemente tocados como grupos de problemas a los que hay que ascender tras las "consideraciones introductorias"[99] de este manuscrito, entre otras cosas para la "exploración de la conciencia del tiempo... y de la conciencia de la existencia espacial".[100] Con la última subdivisión de la primera "parte principal" en un fragmento de texto que tiene que "buscar caminos"[101] hacia la fenomenología y en otro que ha de tratar "algunos grupos de problemas particularmente importantes",[102] parece abrirse paso, por lo demás inadvertidamente, una escisión de la primera "parte principal". Como Husserl adelanta en la "Introducción" a las *Ideas* I, ambas partes se independizaron posteriormente en el plan de la obra completa para formar libros propios, tras los cuales pone la original segunda parte principal como "un TERCERO y último libro".[103]

El 28 de agosto de 1912, un día después de su regreso de unas vacaciones de tres semanas en la Engadina, Husserl escribió una "disposición" de la obra que habría de componer, la

[96] Comp. Anexo 11.
[97] Anexo 12, p. 547. Comp. también el título del Capítulo II de la Sección III de *Ideas* I: "Estructuras generales de la conciencia pura".
[98] Anexo 12, p. 552.
[99] *Loc. cit.*, p. 555.
[100] *Loc. cit.*, p. 558.
[101] *Ideas* I , p. 3 (= aquí p. 5).
[102] *Loc. cit.*, p. 5 (= aquí p. 7).
[103] *Loc. cit.*

cual refleja con particular claridad la bipartición originalmente planeada. Que Husserl haya llamado "disposición"* a este plan, indica que aquí no se trataba manifiestamente de un bosquejo propuesto de antemano que todavía hubiera que implementar, sino / más bien del intento de reunir manuscritos ya /XXXVII/
existentes —precisamente los manuscritos a tinta— en un todo concluyente. El título de la primera parte principal, "Ascenso al dominio de la fenomenología",[104] recuerda distintamente el de las *Ideas* I. Como partes de esta obra se prevén aquí una primera sección que describe "los campos de las ciencias ontológicas" (comp. el Capítulo I de la Sección I de *Ideas* I) y defiende el "derecho de la investigación eidética"[105] (comp. el. Capítulo II de la Sección I). En una segunda sección deben exponerse después "la actitud fenomenológica y el residuo fenomenológico"[106] (comp. *Ideas* I, Sección II), pero también cuestiones sobre el método de la fenomenología y "los problemas del acceso".[107] Con ello, la disposición no va más allá del gran manuscrito a tinta nombrado. En ambos casos se presentan las investigaciones "sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura" (como reza el título de la Sección III de las *Ideas* I) en tal forma que se le concede cierta supremacía a lo que en la obra publicada se designa meramente como "Consideraciones metodológicas preliminares" (título del Capítulo I de la Sección III). Además, de acuerdo con ello, parece que Husserl a fines de agosto de 1912 concebía la primera parte principal de la obra de tal modo que su segunda sección debía contener las exposiciones sobre la reducción (que también en la publicación están en la Sección II), pero además un apéndice ante todo metodológico acerca de cuestiones que se tratan en la actual Sección III de *Ideas* I, o que por su particular contenido fueron más tarde remitidas al planeado segundo libro de la obra.

*Para que conserve su sentido este comentario, traducimos aquí literalmente como "disposición" el término alemán "Disposition", que bien podría traducirse, naturalmente, como "plan". Lo mismo hacemos en los títulos de los Anexos respectivos (13 y 14).

[104] Anexo 14, p. 559.

[105] *Loc. cit.*

[106] *Loc. cit.*

[107] *Loc. cit.*

Si bien Husserl tampoco compuso ningún borrador para la segunda parte principal prevista originalmente, los preparativos para la primera se desarrollaron en cambio tan ampliamente —en todo caso el tiempo apremiaba—, que pudo llegar a una redacción unificadora de su exposición de la "fenomenología pura, o también trascendental",[108] que enlazaba las investiga-
/XXXVIII/ ciones parciales de los manuscritos a tinta. Así, quizá entre la / segunda semana de septiembre y finales de diciembre de 1912, redacta en estenografía y a lápiz un manuscrito coherente acerca de la fenomenología pura, el MANUSCRITO A LÁPIZ de las *Ideas*. Está claro que ya durante la redacción Husserl ha tomado en cuenta la posibilidad mencionada antes de tener que dividirlo para la impresión, de modo que la original primera parte principal evolucionó en el Libro Primero Y el Libro Segundo de las *Ideas*.[109] A favor de ello habla el que haya comenzado a paginar desde uno la parte del manuscrito correspondiente al Libro Segundo. El fragmento del manuscrito a la base de las *Ideas* I está por lo demás completamente perdido.

En el manuscrito a lápiz, sin embargo, debió de haber subsistido una transición relativamente continua entre el primer libro y el segundo. Como Husserl dijo en octubre de 1913, apenas "durante la impresión" la "extensión inesperada de los dos primeros libros de *Ideas*, esbozados de un jalón", hizo necesaria "la división de la publicación".[110] Pero ante todo hay que remitirse a aquel pasaje de las *Ideas* I en que, sobre la relación de "descripción" y "definición exacta", así como sobre el problema (que se presenta en el ámbito de la clasificación de las ciencias) de las "relaciones entre 'ciencias descriptivas' y 'explicativas' ", se dice: "Un ensayo tendiente a ello se expondrá

[108] Ésta es una expresión del "Epílogo" a las *Ideas* I aparecido en 1930, *Husserliana* V, p. 141. [Este "Epílogo" se incluye en el presente volumen y en él se conserva al margen la paginación del tomo V de *Husserliana*. (*N. del t.*)]

[109] Ésta es, como ya se destacó arriba, todavía la fase del proyecto de la introducción impresa a las *Ideas*, que debió de ser escrita en los primeros meses de 1913. Más tarde Husserl dividió una vez más los trabajos preparatorios para el Libro Segundo en dos nuevas redacciones que fueron editadas por M. Biemel a partir de los escritos póstumos como los libros "segundo" y "tercero" de las *Ideas* en *Husserliana* IV y V.

[110] *Investigaciones Lógicas* I, "Prólogo a la segunda edición", p. X (*Husserliana* XVIII, p. 10).

en la continuación de estas investigaciones".[111] El borrador de esta "continuación" está formado por un manuscrito a lápiz sobre "Clasificación – descripción", que Husserl redactó para las *Ideas* "durante su primer borrador"[112] y que él mismo entendía como un "nuevo capítulo", que también habría podido preceder a una "última serie de capítulos".[113] Puesto que la conclusión de este manuscrito[114] constituye manifiestamente una transición al comienzo (perdido) del manuscrito a lápiz / /XXXIX/ del Libro Segundo de las *Ideas*, este manuscrito confirma por ende la conjetura de que también el manuscrito a lápiz de las *Ideas* I estaba dividido en capítulos, mientras que la transición del Libro Primero al Libro Segundo de la obra, al principio sólo fue una transición de un capítulo al siguiente.

El capítulo clasificatorio de transición está fechado el 28 de octubre de 1912, día en que quizá fue terminado. Por tanto, el manuscrito a lápiz de las *Ideas* I se originó aproximadamente entre los primeros días de septiembre y la penúltima semana de octubre de 1912.[115] A juzgar por los indicios, debió de haber abarcado unas setenta hojas de apretada estenografía. El recuerdo posterior de Husserl, repetidamente testimoniado, de que había "redactado" las "*Ideas* I en 6 semanas, sin borradores como base, como en *trance*",[116]* ha de referirse seguramente a la redacción de este manuscrito a lápiz.

[111] *Ideas* I, p. 137 (= aquí p. 154).
[112] Ms. A IV 15/1a.
[113] Ms. A IV 15/2a.
[114] Ms. A IV 18/1 y 21.
[115] Comp. la anotación posterior de Husserl en su ejemplar propio de *Ideas* I: "Según el calendario de mano el 18 de septiembre de 1912 iba yo en la reducción fenomenológica. En 24–27 fueron revisados los manuscritos sobre el yo, quizá con relación a la exposición sobre el yo puro." El 30 de septiembre de 1912 escribe Husserl a F. Darkow: "Estoy ahora en la conclusión de un gran trabajo literario —la imprenta ya aguarda, y yo todavía tengo mucho que hacer en él".
[116] Carta a A. Metzger del 4 de septiembre de 1919 (impresa en *The Philosophical Forum*, 21, 1963/64, pp. 48–68). Igualmente la carta a G. Albrecht del 22 de diciembre de 1931 y la noticia oral (del 26 de diciembre de 1931) en D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, p. 61. Comp. también la observación de Husserl en la carta a Heinrich Husserl del 2 de octubre de 1912: "Sigo trabajando con toda energía".
*En el original, la palabra "trance" está escrita como palabra extranjera: en cursivas y sin la mayúscula inicial de los sustantivos del alemán.

De él se han conservado —al lado de tres hojas conexas sobre la desconexión del yo puro y de la trascendencia de Dios[117] del ámbito de problemas de *Ideas* I— sólo algunos fragmentos, que se refieren casi todos a las secciones posteriores del libro. Ellos permiten concluir que la sección de la obra sobre el método se desprendió en el manuscrito a lápiz de su subordinación a la sección sobre la reducción fenomenológica, como lo muestra también la disposición del 28 de agosto de 1912, y se elaboró como una sección propia "Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura", como reza el título de la presente Sección III. El capítulo conclusivo de la nueva Sección tercera y por ello fragmento conclusivo del manuscrito a lápiz de las *Ideas* I, era obviamente un capítulo sobre la "Idea de la doctrina fenomenológica de la razón".[118]

/XL/ A más tardar en octubre de 1912 tenía Husserl las contribuciones de los demás colaboradores al Tomo I del nuevo *Anuario*. Puesto que por razones técnicas la impresión "tenía lugar en todo caso muy lentamente",[119] Husserl pudo dedicar todavía algún tiempo a terminar su propia contribución. El 30 de diciembre de 1912 comenzó con la escritura en letra normal del manuscrito a lápiz de las *Ideas* I, y para fines de enero de 1913 ya había preparado cerca de la mitad del texto para la imprenta.[120] Husserl pudo terminarlo apenas antes de que acabara febrero de 1913.[121] Un borrador de la estructuración de *Ideas* I que Husserl redactó un mes antes confirma la suposición de que la Sección IV de *Ideas* I sobre "Razón y realidad" no había alcanzado todavía en el manuscrito a lápiz su extensión actual. En este esbozo de un índice de contenido se dice

[117] Comp. *Ideas* I, §§ 57 y 58.

[118] Anexo 19, p. 566. Comp. el título "Fenomenología de la razón" del Capítulo II de la Sección IV de *Ideas* I.

[119] Carta a J. Daubert del 22 de octubre de 1912. —Según una comunicación del Prof. H. Spiegelberg que se remonta a A. Pfänder, en el taller de composición tenían en existencia demasiado pocas series del nuevo tipo de letra "Jugendstil" que Husserl mismo había elegido para la impresión del *Anuario*.

[120] Ms. K I 69/1a.

[121] La redacción del manuscrito en letra normal de las *Ideas* I debe de haber sido también la razón por la cual Husserl tuvo que renunciar a una conferencia en la Sociedad Kant de Berlín planeada para comienzos de marzo de 1913 (comp. la carta de O. Simmel a Husserl del 2 de marzo de 1913).

que la "Idea de una fenomenología de la razón" —el texto que aquí se menciona corresponde seguramente al Capítulo II de la Sección IV— puede figurar como capítulo final de la sección anterior (cuarta) o como una sección propia.[122] El manuscrito en escritura normal no fue entonces simplemente una transcripción, sino sobre todo al final una elaboración amplificativa del manuscrito a lápiz. El único fragmento conservado de éste[123] pertenece, por lo demás, al marco de las ampliaciones del entonces capítulo final de las *Ideas* I en una sección independiente.

Probablemente todavía en marzo de 1913, durante la corrección de las pruebas de imprenta,[124] Husserl hizo mejoras al texto de la obra, pero esas modificaciones no pueden comprobarse. En todo caso, en las primeras 160 páginas incluyó todavía anotaciones sobre obras que fueron publicadas durante la impresión. Poco después de mediados de abril de 1913 aparecieron, pues, las *Ideas* I,[125] y / a la vez como artículo inicial /XLI/
en la Primera Parte del Primer Tomo del *Anuario* de Husserl y en forma de libro como separata del *Anuario*. El índice de esta primera impresión contiene solamente los títulos de capítulos y secciones. Para subsanar esta falta, en el Segundo Tomo del *Anuario* que apareció en 1916 se incluyó un "Índice" de *Ideas* I "que llegaba hasta las últimas divisiones... ".[126]

Una segunda impresión de la obra apareció en el año de 1922. En ella fueron expurgados, visiblemente por Husserl mismo, algunas erratas y descuidos, y se efectuó —único testimonio de una corrección del contenido— un pequeño cambio en la nota al § 1 de la obra.[127] La tercera edición de 1928, reimpresa sobre la base de la primera, contiene en cambio otra vez todos los errores de la primera impresión. Por consiguiente, por ser la mejor edición, la 2a. edición de 1922 sirvió como base de la presente nueva edición.

[122] Anexo 21, p. 568.
[123] Anexo 22.
[124] Comp. la carta de M. Scheler a Husserl del 12 de marzo de 1913.
[125] Comp. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* [*De la vida de una familia judía*], Louvain-Freiburg, 1965, p. 174.
[126] *Jahrbuch* II, 1916, p. VI.
[127] *Ideas* I, p. 7 (= aquí p. 10).

A la 2a. edición de 1922 se le agregó como apéndice un "Índice analítico exhaustivo", confeccionado por la alumna de Pfänder y Husserl Gerda Walther.[128] En el año de 1928, Husserl le pidió (no fue posible averiguar por qué razones) a su asistente L. Landgrebe reelaborarlo y abreviarlo a fondo. En sustitución del índice de Walther éste fue impreso como "Índice analítico" en la 3a. edición de las *Ideas* I. En la presente edición se publican de nuevo AMBOS índices en orden cronológico. El índice de Walther será bienvenido por el lector debido a su exhaustividad; también recaen sobre él algunas notas marginales de Husserl. El índice de Landgrebe, en cambio, no podía en ningún caso faltar por ser el autorizado en última instancia por Husserl.*

IV

Inmediatamente tras la impresión de *Ideas* I, en la primavera de 1913, se dedicó Husserl a la reforma de las *Investigaciones lógicas*, de las cuales los "Prolegómenos" y las primeras cinco investigaciones aparecieron ya en el otoño del mismo año en segunda edición mejorada. Llevó luego a cabo extensos inten-
/XLII/ tos de reforma / de la Sexta Investigación en varias acometidas, por lo menos hasta el verano de 1914,[129] para luego en las vacaciones de Pascua de 1915 emprender el "ensayo de proseguir de nuevo y con más profundidad"[130] el manuscrito a lápiz de las *Ideas* II. De modo que no le quedó tiempo en el año para la preparación de nuevos cursos de investigación. Ya en el invierno de 1912-1913 sólo había podido dar, debido a la redacción de las *Ideas*, una repetición del curso de lógica del invierno de 1910-1911, que también en el semestre de invierno de 1914-1915 leyó una vez más. El curso de verano de 1913 sobre "Naturaleza y espíritu" se basó ampliamente en el manuscrito a lápiz de las *Ideas* II; en el invierno de 1913-1914 no impartió Husserl ningún curso de investigación, y en el ve-

[128] Sobre el origen de este índice comp. G. Walther, *Zum anderen Ufer* [*A la otra orilla*], Remagen, 1960, pp. 214 ss.

* Sobre la exclusión en esta traducción del índice analítico de G. Walther y en general sobre la versión castellana de estos índices, véase la Presentación.

[129] Comp. ms. A I 17 I/29-30.

[130] Ms. F III 1/174a.

rano de 1914 repitió la Ética del semestre de verano de 1911. También en los seminarios tuvo que limitarse a lo ya alcanzado. Tomó "como texto básico del seminario" las recién aparecidas *Ideas* I[131] y discutió detenidamente con sus alumnos avanzados las primeras tres secciones de la obra en los ejercicios del verano de 1913, invierno de 1913-1914 y verano de 1914.

Desde la aparición de las *Ideas* I hasta por lo menos el otoño de 1929, Husserl utilizó, y seguramente también en los seminarios ya mencionados, un ejemplar de la 1a. edición como su "ejemplar propio",[132] en el cual hacía anotaciones sobre la obra e insertaba hojas sueltas. En esta nueva edición, este ejemplar propio se designa, por contener entre otras cosas las más tempranas anotaciones marginales de Husserl a *Ideas* I, como EJEMPLAR A.

Una mirada a las notas en el ejemplar A muestra que llevan anotaciones los §§ 1-16 y 21-23 de la Sección I sobre "Las esencias y el conocimiento de esencias". Los §§ 27-60, o sea casi toda la "Consideración fundamental", fueron densamente anotados. Además de ello se encuentran muchas notas en los parágrafos sobre el método de la clarificación (§§ 67, 68, 125). Lo mismo hay que decir de los / fragmentos sobre neutrali- /XLIII/
zación (§§ 113-118) y sobre el concepto de nóema (§§ 88-92, 98, 131-133). Además exhiben muchas observaciones los parágrafos, igualmente conexos en cuanto al contenido, 75 y 85, sobre reflexión y sobre *hylé* y *morphé* como los componentes de las vivencias que se distinguen en "el estudio fenomenológico de las reflexiones sobre las vivencias".[133] Además de estas observaciones marginales, Husserl insertó en su ejemplar propio cierto número de hojas que a menudo están pensadas como mejoras y continuaciones de determinados pasajes del texto,

[131] R. Ingarden, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl" ["Mis recuerdos de Edmund Husserl"], *loc. cit.*, p. 113. Comp. E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, p. 174.

[132] En 1938, o poco después, la viuda de Husserl mandó cierto número de libros de la biblioteca privada de Husserl a empastar y refinar de nuevo, entre ellos el ejemplar A de *Ideas* I. En esta oportunidad anotó ella en su guarda la palabra "ejemplar propio". En el refinado, una parte de las anotaciones marginales de Husserl fueron mutiladas. Comp. la descripción de este ejemplar en el Apéndice crítico al 2o. semitomo de esta edición, p. 657.

[133] Título del § 78.

pero en parte contienen reflexiones más generales sobre partes de la obra o también sólo ligeras enmiendas de determinados giros. Todas esas hojas que en lo que respecta a su contenido son de muy diversa índole, se designan en esta edición como "Hojas extras". En total, el ejemplar A, como puede inferirse de las indicaciones en las observaciones marginales, contenía originalmente 39 de tales hojas extras, de las cuales nueve se refieren a la Sección I de la obra, cuatro a la II, dieciséis a la III y diez a la IV.

Ya el largo espacio de tiempo de su surgimiento, que abarcó dieciséis años, permite advertir con claridad que estas observaciones marginales y anexos, a menudo heterogéneos, no pueden ser concebidos de ningún modo como testimonios de una voluntad de reelaboración unitaria. Sin embargo, siguiendo criterios tanto externos como internos, es posible delimitar cuatro fases principales en el surgimiento de estos textos y descifrar aproximadamente las intenciones básicas de su redacción que se perfilan en ellos. Es con todo imposible separar pulcramente las distintas capas de observaciones marginales y asignar cada anotación singular a una fase determinada.

Un primer grupo de textos, al que pertenecen la mayoría dc las anotaciones marginales en el ejemplar A y 29 de las 39 hojas extras, proceden de entre 1913 y 1915. Esto hace, ante todo, plausible la conjetura de que proceden de la ocasión del Seminario sobre las *Ideas* I. En particular, las anotaciones de los parágrafos sobre *hylé*, nóesis y nóema, pueden asociarse con las comunicaciones de R. Ingarden sobre el Seminario del invierno de 1913–1914. Ingarden relata que entonces se discutieron "problemas del tiempo",[134] así como que "el estar ahí
/XLIV/ delante de los datos de sensación en la percepción sensible / fue cuestionado".[135] Como eco indirecto de tales discusiones de seminario puede también valer el que, conforme a algunas hojas añadidas, los datos de sensación, en la medida en que están en función, pertenecen a la plena nóesis, pero nunca están contenidos en el nóema.[136]

[134] R. Ingarden, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl", *loc. cit.*, p. 116.
[135] *Loc. cit.*, p. 125, nota 1.
[136] Comp. los Anexos 53, 54 y 67.

Es sin embargo sorprendente que ninguno de estos anexos tempranos pertenezca a la Sección II de las *Ideas* I, a la "Consideración fenomenológica fundamental", en la que Husserl había puesto a la conciencia como ser absoluto frente al ser meramente relativo del mundo.[137] Pero tampoco en ninguna otra parte de estas hojas aborda el problema del idealismo. Y no obstante, es inequívocamente comprobable que en las discusiones de seminario de la obra los alumnos de Husserl se opusieron tenazmente a sus "tendencias idealistas, así como en lo tocante al sentido y el rendimiento de la reducción trascendental".[138] También señalan los demás temas de estos anexos otro camino. Ellos tratan sobre el ver como el modo de dación originario de un estado de cosas eidético o individual, al que oponen el ver intelectivo, esto es, la evidencia del mismo estado de cosas como ver sintético. El último se produce en el juicio sobre el "que" de una dación.[139] Además, Husserl discute con frecuencia en ellos la diferencia entre actos posicionales y neutrales, por un lado, y la actualidad o potencialidad de los actos, por otro lado.[140] Otros temas dignos de nota son el concepto de verdad,[141] de estado de cosas mentado[142] y de la diferencia de una materia respecto de la cualidad de su posición de ser en lo mentado,[143] así como las discusiones sobre la idea de la dación adecuada del ser *cósico*.[144]

Todos estos círculos de temas convergen del modo más notable / en un único punto, que es el breve Capítulo V de la Sexta /XLV/
Investigación lógica sobre "El ideal de la adecuación. Evidencia y verdad".

[137] *Ideas* I, §§ 49 y 55.

[138] R. Ingarden, "Meine Erinnerungen an Edmund Husserl", *loc. cit.*, p. 116. Comp. R. Ingarden, "Edith Stein on Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl", en *Philosophy and Phenomenological Research,* 23, 1962, p. 159, nota 6, así como E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, p. 174.

[139] Comp. los Anexos 25, 68, 69 y ante todo 70. El título del largo Anexo 70 es "Evidencia".

[140] Comp. los Anexos 55–60. El Anexo 55 lleva expresamente el título "El concepto de posición actual y potencial".

[141] Comp. Anexo 71.

[142] Comp. Anexos 28 y 70.

[143] Comp. los Anexos 28, 52 y 63.

[144] Comp. Anexos 72 y 73.

Ello permite conjeturar que los anexos y las anotaciones que hemos nombrado, y quizá también el seminario de Husserl del invierno de 1913-1914 sobre *Ideas* I, pueden verse en buena parte en el marco de sus sostenidos esfuerzos en torno a la "reforma de fondo de la Investigación VI".[145] En particular acerca de las discusiones de su Capítulo V sobre actos ponentes y no ponentes, la representación funcional como forma de aprehensión, el ideal del cumplimiento último, la alusión a la necesidad de una ampliación del concepto de percepción,[146] la verdad como estado de cosas, la evidencia como síntesis de cumplimiento perfecta y la diferenciación de cualidades y materias del juicio: a estas discusiones tienen una clara referencia los anexos y notas marginales más tempranos en el ejemplar A.

También el segundo grupo de textos, que proviene del año 1918, pertenece al marco de un proyecto de publicación de Husserl. Se trata aquí de observaciones marginales y hojas extras[147] exclusivamente para el Capítulo I de la Sección I, ante todo para los §§ 10-15 de la obra. Sus temas (categorías de significación y categorías formales, categorías sintácticas y del sustrato, esencia del sustrato y τόδε τι, concreto e individuo) son también los de un plan de sistema en cuya realización Husserl trabajó intensivamente entre febrero y abril de 1918. Husserl preparaba entonces "un libro filosófico para matemáticos, un libro matemático para filósofos",[148] que habría de llevar desde la teoría de la ciencia formal "a la ontología de la individualidad y finalmente a la ontología de la *realidad* natural".[149] En la oportunidad de este trabajo en torno a "todo el

[145] Carta a J. Daubert del 19 de julio de 1913. El nexo de ambos lo corrobora el manuscrito A I 17 I/167, que quizá procede de diciembre de 1913. Aquí se exige una revisión de "I. V", es decir, del Capítulo V de la Investigación VI, ya que la diferenciación que se encuentra al principio de su § 38 de actos ponentes y no-ponentes no estaría "madura". A diferencia de lo que ahí se afirma, una vivencia intencional podría también "ser no-ponente y sin embargo actual, no neutralmente modificada". Sobre la terminología observa Husserl aquí que, en vez de actos ponentes y no-ponentes se dice "en las *Ideas*: actos posicionales y neutrales".

[146] Comp. para ello el final del Anexo 70, p. 622.

[147] Comp. los Anexos 27 y 30-32.

[148] Ms. A III 6/44a.

[149] Ms. A III 6/3a.

inmenso problema de la / individuación",[150] redactó también /XLVI/ las anotaciones mencionadas a *Ideas* I. Hay un nexo particularmente estrecho entre el respectivo grupo de textos y un manuscrito que procede de 1918 (quizás de marzo) que lleva por título "El *tode ti*, individuación" y se relaciona expresamente con el § 11 de *Ideas* I.[151] Parece incluso que el texto impreso en la presente edición como Anexo 30 sobre "Sustrato y esencia", que tiene que ver con las *Ideas* I menos que ninguna otra anotación husserliana en el ejemplar A, sólo llegó a éste por descuido: pertenece más bien al manuscrito citado D 8 que a los intentos de Husserl por corregir *Ideas* I.

En el tercer grupo de hojas extras se cuentan algunas anotaciones en el ejemplar A, como la indicación a las "Lecciones de 22/23",[152] en las que Husserl había dado una crítica apodíctica de las certezas de experiencia trascendentales, de las modalizaciones y del logos.[153] En tanto que esta crítica apodíctica determinaba las fronteras de la dación absoluta y Husserl precisamente de esta dación dice en un Anexo que en las *Ideas* I está "falsamente definida",[154] resulta de ello, entre otras cosas, que esta hoja extra procede, lo mismo que otras tres,[155] de alrededor de 1923-1924. En esta época Husserl se ocupó repetidas veces con las *Ideas* I.[156] Sus planes de libros en ese momento parten, entre otras cosas, de aquel curso de "Introducción a la filosofía" del invierno de 1922-1923, que en el curso sobre "Filosofía primera" del invierno siguiente solamente se proponía corregir,[157] pero que de hecho reelaboró por completo. En ocasión de estos preparativos tuvo entonces la idea de la

[150] Carta de Husserl a R. Ingarden del 5 de abril de 1918 (E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, p. 10).

[151] Ms. D 8/14a: "En las *Ideas* divido, tras la separación de las formas sintácticas para los sustratos 'últimos' de tales conformaciones, la esencia dotada de contenido y el τόδε τι. Nos vemos reconducidos a individuos cuya esencia es concreta". Comp. también el ms. D 8/30a.

[152] "Notas marginales", p. 505. [Se trata de la nota marginal que en esta edición lleva el número 605. (*N. del t.*)]

[153] Comp. ms. M I 2 I/4-7.

[154] Anexo 43, p. 597.

[155] Se trata de los Anexos 33, 34 y 51.

[156] Comp. las comprobaciones en *Husserliana* VIII, p. 593 y las observaciones en el "discurso sobre Kant" de 1924, *Husserliana* VII, pp. 230-234.

[157] Comp. *Husserliana* VII, p. 6.

"grande y difícil empresa"[158] de elaborar un "nuevo discours /XLVII/ sur la méthode"[159] / o un "Escrito introductorio (meditationes de prima philosophia)"[160] como escrito fenomenológico fundamental. También las notas a *Ideas* I que proceden de esa época pertenecen, por tanto, una vez más, al contexto de los planes de publicación de Husserl. El encabezado "Filosofía" como enunciado de un problema en los títulos de ambos cursos de invierno apunta en ellos a la circunstancia de que Husserl se proponía entonces elevar la fenomenología pura de las *Ideas* I a un tratamiento del ente en total y de su estatus de ser. Los dos Anexos del ejemplar propio acerca del problema del mundo[161] se insertan, por ello, en el proyecto que tenía entonces Husserl tan bien como su énfasis en la constitución del ser noemático mediante el juego conjunto de nóesis e *hylé*.[162] Si mundo, como se pone de manifiesto al comienzo de las *Ideas* I, es el "horizonte total"[163] de la conciencia, entonces su sentido se determina a partir de la estructura de la conciencia, que ha de investigarse con el método de la reducción fenomenológica. Ya la Sección III de *Ideas* I suministraba trabajos propedéuticos para esta investigación, de modo que por ello se hace comprensible que Husserl haya recurrido en esa época a esta obra.

V

El intento de mayor alcance, el más unitario y el más exitoso que hizo Husserl por darle a las *Ideas* I una forma nueva y mejor, y a la vez el único intento del cual Husserl mismo publicó un fragmento, es su reelaboración de la obra emprendida en el otoño de 1929. Como había ocurrido ya con su redacción en el otoño de 1912, fue de nuevo, diecisiete años más tarde, un impulso externo lo que lo llevó a tomar la pluma: el propósito del filósofo australiano William R. Boyce Gibson

[158] Carta a D. Mahnke del 7 de agosto de 1924.

[159] Carta a Felix Kaufmann del 27 de marzo de 1923.

[160] Carta a J. Daubert del 22 de diciembre de 1923. Comp. las *Briefe an Roman Ingarden*, p. 24 s.

[161] Anexos 33 y 34. A este contexto podría pertenecer también la reflexión impresa como Anexo 76 sobre el Capítulo II de la Sección II.

[162] Comp. Anexo 51, p. 606.

[163] *Ideas* I, p. 7 (= aquí p. 10).

de traducir al inglés *Ideas* I. La prehistoria de este proyecto se inició, como ha puesto de relieve H. Spiegelberg,[164] cuando el / discípulo y traductor de Eucken, W. R. Boyce Gibson, llegó /XLVIII/ a la convicción en los años veinte de que una traducción de este libro sería deseable. Cuando luego, en el año de 1928, pasó un año sabático en Europa, y precisamente en su mayor parte con Husserl en Friburgo, se decidió finalmente en el curso de julio a abordar él mismo la faena de una traducción.[165] El 19 de octubre cuenta en su diario de Friburgo por vez primera los planes de ampliación de Husserl: "He will give it <= a la traducción> a *Vorwort* [*prólogo*] and also a *Nachwort* [*epílogo*], stating here the 2 new directions of advance since the *Ideen*: 1st *Intersubjektivität* (Einfühlung) [*intersubjetividad* (empatía)] ... 2nd *Ego and 'Habit'*."[166] Según una anotación de Boyce Gibson,[167] Husserl quiso comenzar a escribir el prólogo y el epílogo a la traducción inglesa a partir de fines de febrero de 1929; o sea, tras el regreso de la Sorbona, donde Husserl dictó a mediados de febrero sus "Conferencias de París".[168]

Por lo que toca al contenido del prólogo y el epílogo planeados, puede conjeturarse que quizá el prólogo —a semejanza del "Proyecto de un prólogo a las *Investigaciones lógicas*" publicado póstumamente—[169] habría de contener una mirada retrospectiva a los predecesores de la fenomenología (Locke, Berkeley, Hume, Bolzano y Brentano) y presentaría así la nueva cien-

[164] H. Spiegelberg, "Editorial Preface" de su edición del "Diario" de Boyce Gibson, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1971, p. 60.

[165] W. R. Boyce Gibson, "From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary" (ed. por H. Spiegelberg), en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1971, p. 65.

[166] *Loc. cit.*, p. 71.

[167] *Loc. cit.*, p. 76.

[168] Publicadas en *Husserliana* I, pp. 1-39. [Versión en castellano: *Las conferencias de París*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1988; 2a. ed., 2009. (*N. del t.*)]

[169] Publicado por Eugen Fink en *Tijdschrift voor Philosophie*, 1, 1939, pp. 106-133 y pp. 319-339 [una versión española de Agustín Serrano de Haro está incluida en el volumen de E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* que publicará próximamente la editorial Sígueme (*N. del t.*)]. No está excluido que este "Proyecto de un prólogo" haya ejercido una influencia por lo menos indirecta sobre el "Epílogo a mis *Ideas*" impreso en 1930.

cia como culminación de una evolución histórica.[170] También, quizá, que estaba prevista una confrontación crítica con los malentendidos sobre *Ideas* I que se habían dado hasta el momento. El epílogo planeado habría tenido entonces, ante todo, la función positiva de exponer la evolución de la fenomenología desde la publicación de las *Ideas* I. Manifiestamente, Husserl quería ante todo desarrollar ahí más detenidamente la idea de una psicología fenomenológica que desde entonces había construido, para, por la vía que pasa sobre ella a través de una ra-
/XLIX/ dicalización de su / reducción, introducir en la "única filosofía genuinamente científica".[171]

Tras su regreso de París, Husserl elaboró ante todo sus conferencias de París en dos acometidas hacia las *Meditaciones cartesianas*,[172] llevó luego a su fin la impresión de su *Lógica formal y lógica trascendental*,[173] para finalmente en el verano de 1929 estudiar a fondo las obras aparecidas hasta entonces de M. Heidegger.[174] Sólo "muy tarde", como le escribe el 10 de septiembre de 1929 a W. R. Boyce Gibson, "le ha sido posible, en su vida de trabajo sin descanso, entrar en los apéndices planeados para su traducción inglesa de las 'Ideas'." A la vez se desprende de esta carta que Husserl había abandonado para entonces el plan de un particular prólogo o epílogo por el de una reelaboración que mejorara el texto mismo: "Para encontrarme de nuevo dentro de la obra y pensar la índole de los malentendidos que ha provocado (incluso entre fenomenólogos) mi exposición seguramente imperfecta..., leí la obra de nuevo. Pero entonces vi que muy bien sería posible —sin alterar en lo esencial el viejo texto—, mediante una enmienda de palabras aisladas, mediante la inserción ocasional de frases, finalmente mediante la intercalación de explicaciones mayores

[170] Comp. las observaciones sobre ello en los Anexos 36, 38 y 79.

[171] Anexo 83, p. 650. Comp. sobre esta temática también los Anexos 38, 81 y 82.

[172] Publicadas en *Husserliana* I, pp. 41-183. [Hay dos versiones españolas: la de José Gaos completada por Miguel García-Baró (México, Fondo de Cultura Económica, 1986) y la de Mario A. Presas (Tecnos, Madrid, 2a. ed. 1986). (*N. del t.*)]

[173] Publicada de nuevo en *Husserliana* XVII. [Versión española de Luis Villoro (México, UNAM, 1962, 2a. ed., 2009). (*N. del t.*)]

[174] Comp. la "Introducción del editor" de I. Kern, *Husserliana* XV, p. XVI ss.

en parágrafos adicionales, lograr una muy significativa mejora de la exposición." Entre tanto "la idea de una segunda edición alemana refundida que con ello se me insinúa" no está en consideración por el momento, debido a que la tercera edición de la obra acababa de aparecer —con fecha de 1928. Por ello, Husserl procuró que Boyce Gibson acogiera estas modificaciones en su traducción: "Eso sería sin duda incomparablemente más eficaz que como indicaciones anticipadas, o que vinieran después como suplemento, a los malentendidos con necesarias exposiciones complementarias." Sobre la nueva versión, prevista también para la cuarta edición alemana, dice Husserl además: "Quizá basta con otorgar el carácter de la dicha refundición al capítulo fundamental sobre reducción fenomenológica (e idealismo fenomenológico) y al capítulo sobre nóesis y nóema, eventualmente también al / capítulo conclusivo (problemática /L/
constitutiva)". Y añade: "Para la reducción fenomenológica ya he bosquejado lo necesario." Entre tanto, no sólo W. R. Boyce Gibson no vio ya ninguna posibilidad de acoger estas modificaciones en su traducción, sino que Husserl mismo le escribe el 23 de octubre de 1929 que con esta refundición se ha echado encima una gran carga, pues "sobrestimó" sus fuerzas para ello "y subestimó las consecuencias para el texto de las secciones restantes de la obra. Finalmente, resultó que la nueva adaptación alcanzó una dimensión que no habría hecho posible su consentimiento". Así, por sus propias consideraciones, Husserl había "vuelto a nuestro acuerdo anterior, el de un prólogo que le fuera útil al lector", el cual para entonces ya estaba terminado.

Los intentos de refundición de Husserl subsisten en forma de anotaciones en el ejemplar A y en otro ejemplar de *Ideas* I, de hojas extras en ellos, y además en el "Legajo Gibson" y en el "Author's Preface to the English Edition", el cual Boyce Gibson antepuso a su traducción aparecida por vez primera en 1931[175] y que en el año de 1930 fue impreso por Husserl, como le escribe el 29 de diciembre de 1930 a Boyce Gibson, "en la situación alemana" en el tomo 11 del "*Anuario*" como "Epílogo" a las

[175] E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, Translated by W. R. Boyce Gibson (Library of Philosophy), London-New York, 1931, pp. 11–30.

Ideas I, con la adición "de una 'Observación preliminar' dirigida especialmente al público alemán",[176] sobre la que recayeron todavía "algunas pequeñas correcciones (precisiones) de la expresión".[177]

Para su refundición Husserl insertó algunas anotaciones marginales ante todo en el mismo ejemplar A: acaso las últimas observaciones que fueron redactadas en él. Ellas conciernen exclusivamente a la Sección segunda de las *Ideas* I, la "consideración fenomenológica fundamental". Husserl escribió también para este ejemplar una hoja extra al § 38 de la "consideración fundamental".[178] Ella trata de la corriente de vivencias
/LI/ como un / todo cerrado en sí y de las singularidades de las vivencias aisladas contenidas en él.

Pronto Husserl se vio llevado a asentar sus cambios al texto en otro ejemplar, uno de la 2a. edición de 1922. El espacio en el ejemplar A, que estaba ya intensamente anotado, obviamente le dejó de bastar para los requerimientos de la revisión. En este nuevo ejemplar, utilizado principalmente para la refundición de 1929, y que en esta edición se designa como EJEMPLAR D,[179] Husserl no solamente transcribió nueve observaciones marginales de A, la mayoría con ligeras modificaciones de la formulación. Sino que ante todo sustrajo del ejemplar A veintitrés de las 39 hojas extras que se encontraban en éste, ante todo las correspondientes a las Secciones I y IV., y las introdujo en el ejemplar D. Patentemente quería tenerlas a la vista durante la redacción definitiva de su refundición. Finalmente, para el ejemplar D mismo, Husserl redactó todavía doce nuevas hojas extras.

[176] El "Epílogo" a *Ideas* I fue reimpreso en *Husserliana* V, pp. 138–162. Primera publicación en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, 1930, pp. 549–570.

[177] Carta del 16 de julio de 1930 a Boyce Gibson.

[178] Anexo 41.

[179] El ejemplar B, anotado quizá antes de 1920, y el ejemplar C, trabajado probablemente en 1921, son dos ejemplares de la Parte I del Tomo I del "Anuario" de 1913. B contiene unas diez observaciones marginales y registra otras tantas erratas. En C no se anotan tanto observaciones, sino principalmente erratas, que en la 2a. edición de las *Ideas* I fueron corregidas. Comp. la descripción de estos ejemplares en el Apéndice crítico al 2o. semitomo de esta edición, pp. 657 s.

En el ejemplar D, la Sección I de las *Ideas* I fue anotada ligeramente, pero a lo largo de toda su extensión. En la Sección II, el Capítulo I lleva pocas observaciones marginales, en cambio el II y el III llevan muchas. El Capítulo IV no está anotado. La Sección III muestra sólo unas cuantas anotaciones. La mayoría de las observaciones se encuentra aquí en los §§ 83 y 86 (sobre la corriente de vivencias unitaria o el concepto de funcionalidad) del Capítulo II. De la Sección IV, finalmente, sólo el Capítulo I está ligeramente anotado. Los capítulos restantes no llevan prácticamente ninguna observación.

Las notas marginales se concentran en el capítulo II, "Conciencia y realidad", de la Sección segunda, o sea, en la apertura del campo fenomenológico propiamente dicha, y corresponden por ello a la situación del trabajo interrumpido poco después, expuesta por Husserl en su carta a Boyce Gibson del 10 de septiembre de 1929. También el "Epílogo" se ocupa ante todo de la problemática de la reducción. En tanto, las notas marginales de Husserl, que tratan ante todo del desprendimiento de la psicología fenomenológica / de la fenomenología /LII/
trascendental, pueden verse como el intento de volver, más allá del texto publicado, a la más antigua concepción de la obra, tal como se encuentra en el curso del verano de 1912. Ahí, Husserl partía de la exigencia de una "eidética del espíritu" o psicología racional, fundante de la psicología empírica, que debía ser ya fenomenología, si bien en un sentido limitado.

No es que Husserl hubiera querido abrazar de nuevo aquella cuestionable concepción de 1912 de una psicología racional, que en el texto publicado había hecho a un lado sin más trámite. Más bien estas observaciones marginales se hallan en la dirección básica del pensamiento de Husserl a fines de los años veinte, pues él estaba convencido de haber resuelto el problema de una psicología fenomenológica.[180] Esta psicología, que en las *Ideas* I quedó latente, es la que ahora pretenden las anotaciones marginales en D poner de relieve con mayor precisión. Para ello sirve ante todo como punto de arranque la oposición entre los §§ 33 y 34 de la obra. Si aquel parágrafo había ofrecido una "indicación preliminar" de la llamada, por razones

[180] Husserl dio sobre ello cursos en el verano de 1925 y 1928. Comp. *Husserliana* IX.

epistemológicas, "conciencia trascendental",[181] éste en cambio iniciaba con "una reflexión psicológica sobre nuestro yo y su vivenciar", como "si no hubiésemos oído nada del nuevo tipo de actitud".[182] Ahora bien, mientras que Husserl pone más vigorosamente de manifiesto que aquella trascendentalidad es una esfera o un terreno de SER particular,[183] explica ahora expresamente la naturalidad de los parágrafos siguientes como naturalidad de la psicología intencional, la cual no ha abandonado todavía por completo la dirección exterior al mundo *real*.

También las doce nuevas hojas extras del ejemplar D[184] (y una de A que pertenece a este grupo), todas las cuales se ubican en el marco de la "Consideración fenomenológica fundamental", se concentran en el tema de la diferencia esencial /LIII/ y, no obstante, el simultáneo paralelismo / inviolable de la psicología pura y la ciencia de la subjetividad trascendental que se designa aquí como "fenomenología trascendental", a la cual "está referida retrospectivamente toda filosofía radical".[185] Ellas contornan también más detalladamente que el texto impreso el sentido del mundo como mundo de cultura y mundo de valores, así como mundo de la comunidad intersubjetiva.[186] Mundo es entonces en primera línea campo de actuación del sujeto y la validez previa que funda su "vida práctica y teórica entera".[187] Este sujeto que tiene mundo es tematizado, en una "abstracción paralela" de la que conduce a la física,[188] en la reducción psicológica pura. Esta actitud conduce a la "experiencia interna",[189] que se construye[190] en su continuo progresar como un "nexo inquebrantable cerrado por su esencia propia"[191] a partir de vivencias singulares, primariamente a par-

[181] *Ideas* I, p. 57 (= aquí p. 66).
[182] *Loc. cit.*, p. 60 (= aquí p. 69).
[183] Comp. la citada observación de Husserl en su carta a W. R. Boyce Gibson del 10 de septiembre de 1929 del capítulo de *Ideas* I sobre reducción fenomenológica E "idealismo fenomenológico".
[184] Impresas como Anexos 35–40, 42 y 45–49.
[185] Anexo 38, p. 591. Comp. sobre ello también los Anexos 36, 37 y 45.
[186] Comp. los Anexos 40, 42, 45, 46 y 49.
[187] Anexo 35, p. 586.
[188] Anexo 38, p. 591. Comp. también Anexo 36, p. 588.
[189] Anexo 37, p. 589 y Anexo 38, p. 592.
[190] Comp. los Anexos 35, 36, 39 y 45.
[191] Anexo 36, p. 588.

tir de percepciones de *cosas*.[192] Ya el carácter cerrado de esta esfera,[193] que en la psicología pura todavía se concibe como región parcial del mundo,[194] anuncia la posibilidad de un nuevo cambio de actitud. La necesidad de transitar a esta actitud trascendental es motivada directamente por la comprobación de la totalidad de la conciencia como una "conciencia universal de horizonte",[195] que por su lado tiene que ser hecha expresa y consultada críticamente por lo que hace a su derecho y a su estructura. Lo particular de las hojas extras de 1929 frente al texto impreso de las *Ideas* I radica, pues, en la elaboración del acceso a la subjetividad trascendental "por el camino de la reducción puramente psicológica"[196] como una de las vías hacia la fenomenología transitables para las *Ideas* I.

Para los fines de la refundición, Husserl no solamente insertó hojas extras del ejemplar A en D, sino que también reunió en el otoño de 1929 otros manuscritos diversos no directamente relacionados con las *Ideas* I. Al lado de textos a la sazón recién escritos y algún material más viejo sobre el capítulo II de la "Consideración fenomenológica fundamental", los colocó juntos en un sobre que designó como "Adjunto-Gibson a las 'Ideas', Tomo I"[197] o como "Legajo Gibson para *Ideas* I".[198] En un tiempo posterior Husserl sacó de ahí algunas partes, de manera que su contenido primitivo está hoy dividido en tres legajos del Archivo-Husserl. Catorce hojas, de las cuales nueve proceden seguramente del año 1926 y sólo tres fueron redactadas en la ocasión de la compilación del Legajo Gibson en 1929, fueron más tarde dispuestas por Husserl "para las Conferencias de París";[199] en éstas, como se sabe, el problema de la /LIV/

[192] Comp. Anexo 41, 45, 47 y 48.
[193] Comp. Anexo 36 y 37.
[194] Comp. Anexo 38.
[195] Anexo 45, p. 599. Comp. también Anexo 38, p. 593: El campo "cerrado, continuamente conexo" de la "subjetividad-de-conciencia psicológicamente pura" se muda mediante la reducción trascendental "en el campo correspondiente universalmente cerrado de la subjetividad de conciencia trascendental".
[196] Anexo 38, p. 593.
[197] Ms. B II 4/87a.
[198] Ms. B IV 3/1a.
[199] *Loc. cit.*

intersubjetividad, del que tratan estas hojas,[200] desempeña un papel destacado. Husserl pudo haberlas colocado en el Legajo Gibson —en el sentido del plan de refundición del cual habla el diario de W. R. Boyce Gibson en el 19 de octubre de 1928—[201] debido a que la fenomenología de la intersubjetividad es ahí el tema. Es, sin embargo, más probable que la "Objeción de la locura", que es traída a colación en este manuscrito y a la cual remite Husserl tanto en el sobre primitivo del Legajo Gibson[202] como en el sobre posterior (actual) de las hojas,[203] lo indujera a traerlas a la reelaboración de *Ideas* I. Pues el sentido de esta objeción consiste, como enseña por ejemplo la *Erste Philosopie* [*Filosofía primera*] de 1923–1924, en cimentar la validez del "supuesto hipotético de la no existencia del mundo".[204] Este supuesto se propone en todo caso en el § 49 de *Ideas* I. Y
/LV/ de hecho, Husserl discute y rebate, en una / larga anotación en este sitio en el ejemplar D, la objeción hipotética de que la idea de una aniquilación del mundo significaría acaso solamente "que yo estoy loco" y "nada más".[205]

En el antiguo sobre del Legajo Gibson se encuentran hoy solamente textos que, como el manuscrito ya mencionado, proceden todos de una fecha anterior, si bien quizá todos ellos son posteriores a 1920: siete hojas sobre "Reducción trascendental",[206] un texto más breve sobre la identidad de las tareas en actitud trascendental y puramente psicológica y, junto a varias hojas sueltas, una "breve proclama acerca de la vía a la reducción fenomenológica-trascendental".[207] Todos estos textos no están escritos en relación con las *Ideas* I. Ellos conforman, por

[200] Su título reza: "La dependencia en cuanto al ser de todo ente, primero de todos los sujetos trascendentales, respecto de mí, y luego del mío mismo respecto de ellos". Este manuscrito fue editado en el contexto en que finalmente Husserl lo asignó por I. Kern en *Husserliana* XV como Texto Núm. 2, pp. 22–39.

[201] Comp. la cita arriba en p. XLVIII.

[202] Ms. B II 4/87a.

[203] Ms. B IV 3/1a.

[204] *Husserliana* VIII, p. 55.

[205] "Notas marginales", p. 498. [En esta traducción, véase la nota 451 de las "Notas marginales en los ejemplares propios". (*N. del t.*)]

[206] Éste es su título en el Ms. B II 4/88a.

[207] Título del Ms. B II 4/98–100.

su parte, dicho con mucha generalidad, "material acerca de la reducción", como enuncia otra inscripción en el sobre primitivo del Legajo Gibson,[208] y fueron por ello dejados fuera en la presente edición.

Se recogen, en cambio, tres viejas reflexiones sobre el Capítulo II de la Sección II, de las cuales únicamente una[209] yace todavía en el viejo sobre del Legajo Gibson. Las otras dos[210] se encuentran hoy, lo mismo que el resto de los textos redactados por Husserl en el otoño de 1929 y publicados íntegramente en esta edición, como hatillo particular en el manuscrito colectivo B I 9 II.[211] En su sobre particular, Husserl anotó entre otras cosas: "Gibson, pensado para la refundición de Ideas-I. Vía sobre reducción psicológica". Que estos textos se encuentran en parte en el Legajo Gibson sólo accidentalmente, y que igualmente bien, o todavía mejor, pudieran haber sido puestos como hojas extras en el ejemplar D, lo muestra la remisión en el § 35 en D a un "Anexo" que se halla en el Legajo Gibson.[212] También, por otro lado, subsisten estrechas relaciones entre las notas en el ejemplar D, las hojas extras en él y los textos del Legajo Gibson originados en el otoño de 1929. Aquí como allá está en el primer plano / de las exposiciones de Husserl /LVI/ la "vía sobre la reducción psicológica" —llamada así en la citada anotación en el sobre—, según la cual los contenidos de la fenomenología puramente psicológica y de la trascendental "son de idéntica esencia, aunque de índole de ser fundamentalmente distinta".[213] Tanto la identidad como la diferencia de ambas se materializan, según Husserl, como ya se dijo, en aquel pasaje de empalme en *Ideas* I que es el tránsito del § 33 al § 34 de la obra. Así que tampoco asombra que los manuscritos de 1929 del Legajo Gibson se limiten —con una excepción

[208] Ms. B II 4/87a.

[209] Anexo 77.

[210] Anexos 76 y 78.

[211] Comp. los datos sobre este manuscrito en *Husserliana* VIII, pp. 576 s. y en *Husserliana* IX, p. 640.

[212] Anexo 84. Comp. el señalamiento a él en las "Notas marginales", p. 488. [En esta traducción, véase la nota 213 de las "Notas marginales en los ejemplares propios". (*N. del t.*)]

[213] Anexo 82, p. 642.

insignificante–[214] a reflexiones acerca de estos dos parágrafos. En su bilateralidad de ser transición continua y nuevo inicio fáctico, ellos realizan las exigencias de la ciencia que comienza ("que está en devenir"), de la fenomenología, como Husserl las ha formulado en un manuscrito dos años anterior: "Si la teoría del conocimiento hubiera de ser posible en cuanto libre de presupuestos, o en efecto, necesaria como tal, libre de presupuestos respecto de toda validez cognoscitiva, por ende también de la de la experiencia general, entonces tiene que haber un camino que conduzca desde la actitud natural, la que ingenuamente presupone el mundo, a la teórico-cognoscitiva (trascendental)."[215]

Después de 1929, Husserl ya no volvió a ocuparse temáticamente con las *Ideas* I. Entre tanto, se ha hecho conocido ante todo un pasaje en su última obra, el escrito sobre la *Crisis*. En un parágrafo cuyas palabras iniciales están por lo demás muy próximas al comienzo del § 34 de *Ideas* I, habla de una "gran desventaja" de la vía a la fenomenología seguida en *Ideas* I.[216] Una desventaja que, con todo, no concierne tanto al valor fenomenológico de la obra misma, sino más bien a la "aceptación"[217] que tuvo entre los demás y en la comunidad de los investigadores tras su aparición. En qué marco puede entenderse más precisamente está observación hecha aquí sólo "de paso",[218] lo muestra un manuscrito del círculo de la *Crisis* en el que Husserl se expresa tajantemente acerca de toda mera edificación de los umbrales de la filosofía que se ahorra el trabajo sobre las cosas mismas: "El comienzo real es el hecho
/LVII/ mismo, sólo él / mismo prueba perfectamente en la realidad la posibilidad. La evocación previa, la intuitivación en cuanto ponerse en claro anticipadamente cómo sería 'avanzar', no es jamás claridad perfecta. La pre-evidencia de la meditación es un preludio necesario, pero sólo un preludio. El comienzo propiamente dicho es pues el hecho, el avanzar mismo, como comienzo de la filosofía misma". Husserl añade a estas palabras

[214] El ya mencionado Anexo 84.
[215] Anexo 77, p. 630.
[216] *Husserliana* VI, p. 158.
[217] *Loc. cit.*
[218] *Op. cit.*, p. 517.

sobre la verdadera situación del comienzo esta consideración: "Esa sería entonces la única vía no-histórica a una filosofía que cumpliera perfectamente la tarea filosófica. En ella lo histórico está en verdad actuando, pero oculto. Esa fue mi propia vía primitiva, que por ello en mi fragmento de las 'Ideas' (sin ninguna cuestión histórica retrospectiva) repentinamente empieza con el planteamiento de la 'reducción fenomenológica' al ego como un método que le es accesible sin más a cada uno de nosotros como filósofos modernos."[219] Estas exposiciones formulan el punto de vista final y último de Husserl sobre la obra. Ella se había convertido para él en un momento de la historia, y no sólo de la suya propia. Más bien una parte de la "teleología en la historia de la filosofía".[220]

***

Cuando en el año de 1971 el fundador y a la sazón director de la *Husserliana*, el Profesor Padre H.L. Van Breda, me encomendó la preparación de una nueva edición de las *Ideas* I de E. Husserl, no podía preverse qué dificultades traería consigo esta empresa. Tanto más agradecido le estoy al padre, tan prematuramente fallecido, por su asistencia. — El Dr. E. Marbach tomó a su cargo la tarea de cotejar los textos manuscritos publicados en el segundo semitomo con los originales de Husserl, y en esa oportunidad también contribuyó en la planeación de la edición. — Quiero agradecer en particular a mi mujer, no solamente por su variada ayuda práctica en la realización de los trabajos de edición y de la corrección de pruebas, sino ante todo por sus muy provechosos juicios para el proyecto y la singular hechura de la presente edición.

Karl Schuhmann

[219] Ms. K III 29/41a.
[220] Título del manuscrito entero (ms. K III 29/2a).

IDEAS RELATIVAS
A UNA FENOMENOLOGÍA PURA
Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

INTRODUCCIÓN

[1] /3/

La fenomenología pura, hacia la cual buscamos aquí el camino, cuya posición singular con respecto a todas las demás ciencias caracterizamos, y a la que queremos acreditar como ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio, y por ello una ciencia que apenas en nuestros días se afana por desarrollarse. Se llama a sí misma ciencia de "fenómenos". A los fenómenos se dirigen también otras ciencias, ha largo tiempo conocidas. Así, se oye designar a la psicología como una ciencia de las "manifestaciones" o fenómenos psíquicos, a la ciencia natural como una ciencia de las "manifestaciones" o fenómenos físicos; igualmente se habla a veces en la historia de fenómenos históricos, en la ciencia de la cultura de fenómenos culturales; y análogamente por lo que respecta a todas las ciencias de *realidades*. Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómeno en semejantes expresiones, y sean cuales fueren las significaciones que pueda aún tener, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos "fenómenos" y según todas las significaciones: pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte entra el fenómeno en la esfera fenomenológica. Comprender estas modificaciones, o, para decirlo con más exactitud, ejecutar la actitud fenomenológica, elevar por medio de la reflexión la índole propia de esta actitud y la de las actitudes naturales al nivel de la conciencia científica –he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente, si

queremos alcanzar el terreno de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia.

[2] En el último decenio se ha hablado muchísimo de fenome-
/4/ nología en la filosofía y la psicología alemanas. En / presunta coincidencia con las *Investigaciones lógicas*,[a] la fenomenología[1] se concibe como un nivel inferior de la psicología empírica, como una esfera de descripciones "inmanentes" de vivencias psíquicas que se mantienen —así se entiende esta inmanencia— rigurosamente en el marco de la EXPERIENCIA interna. Mi oposición contra esta concepción[b] ha servido de poco, según parece, y las explicaciones adjuntas, que circunscriben con rigor al menos algunos puntos capitales de la distinción, no se han entendido o se han dejado de lado negligentemente. De donde también las objeciones, perfectamente vanas, porque no alcanzan ni siquiera el simple SENTIDO de mi exposición, contra mi crítica del método psicológico —una crítica que no negaba en manera alguna el valor de la psicología moderna, ni desdeñaba en manera alguna el trabajo experimental llevado a cabo por hombres importantes, sino que ponía al desnudo ciertos defectos del método, en sentido literal radicales, de cuya remoción depende necesariamente, a mi parecer, la elevación de la psicología a un nivel científico superior y una ampliación extraordinaria de su campo de trabajo. Ocasión habrá aún de decir algunas palabras sobre las innecesarias defensas de la psicología contra mis supuestos "ataques".[2] Aquí toco esta disputa para subrayar enérgicamente por anticipado, y en vista de las malas interpretaciones dominantes y preñadas de consecuencias, QUE LA FENOMENOLOGÍA PURA, a la que queremos abrirnos el acceso en lo que sigue —la misma que en las *Investigaciones lógicas* se abrió paso por primera vez y cuyo sentido se me hizo cada vez más hondo y rico en el trabajo continuo del último

[a] Husserl, *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*], 2 tomos, 1900 y 1901.

[b] En el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* [*Filosofía como ciencia rigurosa*], *Logos*, tomo I, pp. 316-318 (véase especialmente el pasaje sobre el concepto de experiencia, p. 316). Comp. la extensa discusión dedicada a la relación entre fenomenología y psicologia descriptiva ya en mi "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99" ["Informe sobre escritos alemanes de lógica en los años 1895-1899"], *Archiv. f. system. Philosophie*, tomo IX (1903), pp. 397-400. No sabría cambiar hoy una palabra.

decenio— NO ES PSICOLOGÍA, y que no son cuestiones acciden-
tales de delimitación ni de terminología, sino razones de PRIN-
CIPIO, lo que impide su anexión a la psicología. Por grande que
sea la significación metódica que por respecto a la psicología
tiene que reivindicar para sí la fenomenología, por esenciales
que sean los / "fundamentos" que le aporta, ella misma es (ya /5/
en cuanto ciencia de ideas) en tan escasa medida psicología
como la geometría ciencia natural. En efecto, la distinción se
presenta como | más radical todavía que en este caso compara- [3]
tivo. En esto no cambia nada el hecho de que la fenomenología
se ocupe de la "conciencia",[3] de todas las especies de vivencias,
actos y correlatos de actos. Verlo así con intelección requiere,
ciertamente, no poco esfuerzo, dados los hábitos mentales dominantes. Eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y derribar las barreras del espíritu con que cercan el horizonte de nuestro pensar, y captar entonces con plena libertad de pensamiento los genuinos problemas filosóficos, problemas que hay que plantear completamente de nuevo y que únicamente nos hace accesibles el horizonte despejado por todos lados —he aquí duras exigencias. Pero no se requiere nada menos que esto. De hecho, lo que hace tan extraordinariamente difícil el adueñarse de la esencia de la fenomenología, el comprender el sentido peculiar de sus problemas y su relación con todas las demás ciencias (y en especial con la psicología), es que además de todo ello es necesaria una nueva FORMA DE ACTITUD, COMPLETAMENTE CAMBIADA respecto de las actitudes naturales de la experiencia y el pensamiento. Moverse libremente en ella, sin recaer para nada en las viejas actitudes, aprender a ver, distinguir y describir lo que está delante de los ojos, requiere, encima, estudios específicos y trabajosos.

La principal tarea de este PRIMER libro será buscar caminos por los cuales quepa superar trecho a trecho, por decirlo así, las más que grandes dificultades de la entrada en este nuevo mundo. Partiremos del punto de vista natural, del mundo tal como se halla frente a nosotros, de la conciencia[4] tal como se ofrece en la experiencia psicológica, y pondremos al desnudo los presupuestos que le son esenciales. Desarrollaremos luego un método de "reducciones fenomenológicas", con que podamos hacer a un lado las barreras cognoscitivas pertenecientes

a la esencia de toda forma de investigación natural, y evitar la dirección unilateral de la mirada propia de estas formas, hasta acabar alcanzando el libre horizonte de los fenómenos purificados "trascendentalmente", y con él el campo de la fenomenología en el sentido que nos es peculiar.

Tracemos un poco más precisamente todavía estas líneas
/6/ preliminares, / partiendo de la psicología, como lo piden los prejuicios de nuestro tiempo, pero también las relaciones internas del asunto.

La PSICOLOGÍA es una ciencia de experiencia. Esto implica, dada la significación usual de la palabra experiencia, dos cosas:

1. La psicología es una ciencia de HECHOS, de *matters of fact* en el sentido de D. Hume.

2. La psicología es una ciencia de *REALIDADES*. Los "fenómenos" de que trata como "fenomenología" psicológica son
[4] sucesos | *reales*, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos *reales* a que pertenecen en el mundo espacio-temporal uno en cuanto la *omnitudo realitatis*.

En contraste con esto, LA FENOMENOLOGÍA PURA O TRASCENDENTAL SE FUNDARÁ NO COMO CIENCIA DE HECHOS, SINO COMO CIENCIA DE ESENCIAS (como ciencia "EIDÉTICA"); como una ciencia que quiere establecer exclusivamente "conocimientos esenciales" y NO, EN MODO ALGUNO, "HECHOS". La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura "esencia", o bien, en el pensamiento judicativo, desde la generalidad fáctica ("empírica") hasta la generalidad "esencial", es la REDUCCIÓN EIDÉTICA.[5]

EN SEGUNDO LUGAR, LOS FENÓMENOS DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL SE CARACTERIZARÁN COMO *IRREALES*. Otras reducciones, las específicamente trascendentales, "purifican" los fenómenos psicológicos de aquello que les presta *realidad* y con ello inserción en el "mundo" *real*.[6] No una doctrina de esencias de fenómenos *reales*, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología.

Lo que todo esto quiere más puntualmente decir, sólo se aclarará en lo que sigue. Por el momento designa el marco esquemático de la serie de investigaciones introductorias. Sólo una observación considero necesario añadir aquí: habrá sor-

prendido al lector que antes, en los dos puntos señalados, en
lugar de la sola división de las ciencias en ciencias *reales* y cien-
cias ideales (o en empíricas y aprióricas), en uso general, apa-
rezcan utilizadas más bien dos divisiones, correspondientes a
las dos parejas de contrarios: hecho y esencia, *real* y *no real*.
La distinción de esta doble / contraposición, en lugar de la /7/
contraposición entre *real* e ideal, se justificará a fondo EN el
curso ulterior de nuestras investigaciones (a saber, en el segun-
do libro). Se mostrará que el concepto de *realidad* ha menes-
ter de una fundamental restricción en virtud de la cual hay
que establecer una distinción entre ser *real* y ser individual (ser
temporal, pura y simplemente).[7] El paso a la esencia pura da,
por un lado, conocimiento esencial de algo *real*; por el otro
lado, con respecto a la esfera restante, conocimiento esencial
de algo *irreal*. Se mostrará, además, que todas las "vivencias"
trascendentalmente purificadas son *irrealidades*, puestas fuera
de toda inserción en el "mundo real". Estas *irrealidades* son
precisamente lo que estudia la fenomenología, pero no como
individualidades singulares, sino en "esencia". Hasta qué pun-
to, | empero, sean accesibles a una investigación fenómenos [5]
trascendentales tomados como *FACTA* singulares, y qué relación
pueda tener semejante investigación de hechos con la idea de
la metafísica,[8] eso sólo se podrá examinar en la serie de inves-
tigaciones concluyente.[9]

Pero en el PRIMER libro no trataremos sólo la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que nos hacen visibles y accesibles la conciencia trascendentalmente purificada y sus correlatos esenciales; intentaremos también alcanzar ideas precisas acerca de la estructura más general de esta conciencia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales que son propios de la nueva ciencia.[10]

Luego, en el SEGUNDO libro, tratamos a fondo algunos grupos de problemas particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar realmente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias físicas de la naturaleza, con la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las ciencias aprióricas. Los bocetos fenomenológicos

aquí esbozados brindan a la vez medios que serán bienvenidos para ahondar considerablemente la comprensión de la fenomenología lograda en el PRIMER libro y adquirir un conocimiento incomparablemente más rico de sus vastos círculos de problemas.

/8/ Un TERCERO y último libro está dedicado a la idea de la / filosofía.[11] En él se suscitará la intelección de que la genuina filosofía, cuya idea es realizar la idea del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente rigurosos de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa para toda metafísica[12] y restante filosofía —"que pueda presentarse como CIENCIA".

Dado que la fenomenología va a fundarse aquí como una ciencia de esencias —como una ciencia "apriórica", o, como también decimos, eidética—, será útil anteponer a todos los esfuerzos que habrá que consagrar a la fenomenología misma una serie de discusiones fundamentales sobre las esencias y las ciencias de esencias y una defensa del derecho primigenio del conocimiento esencial frente al naturalismo.

Cerramos estas palabras iniciales con una pequeña discu-
[6] sión terminológica. Como ya hice en las *Investigaciones lógicas*, |
evito en lo posible las expresiones A PRIORI y A POSTERIORI, y justo debido a las oscuridades y ambigüedades que las afectan en el uso corriente y que tanto confunden, así como también a causa de las desacreditadas doctrinas filosóficas que como mala herencia del pasado están entretejidas con ellas. Sólo se las utilizará en contextos que les confieran univocidad y sólo como equivalentes de otros términos adjuntos a los que hayamos dado significaciones claras y unívocas; principalmente, allí donde se trate de hacer recordar paralelos históricos.

Quizá las cosas no estén del todo tan mal, por lo que toca a ambigüedades capaces de extraviar, con las expresiones IDEA [*Idee*] e IDEAL [*Ideal*], pero en conjunto están bastante mal, como harto me lo han hecho sentir las frecuentes interpretaciones erróneas de mis *Investigaciones lógicas*. A alterar la terminología me decide también la necesidad de mantener limpiamente separado del concepto general de esencia (formal o material) el CONCEPTO KANTIANO DE IDEA, que es sumamente

importante. Utilizo, por ende, como palabra extranjera, el vocablo EIDOS, no usado todavía como término técnico, y, como palabra alemana, la voz "ESENCIA" [*Wesen*], afectada de equívocos inofensivos, aunque en ocasiones ciertamente enojosos.

Con el mayor gusto habría eliminado también la gravemente sobrecargada palabra *REAL* [*Real*], si tan sólo se me hubiera ofrecido un sustituto aceptable.

En general advierto aún lo siguiente: como no es admisible /9/
elegir expresiones técnicas que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía, y, ante todo, como los conceptos filosóficos fundamentales no pueden fijarse en definiciones por medio de conceptos identificables en todo momento sobre la base de intuiciones inmediatamente accesibles; como, antes bien, a su aclaración y determinación definitiva tienen que preceder en general largas investigaciones, son frecuentemente indispensables locuciones compuestas, que ponen en fila VARIAS expresiones del habla corriente, que son usuales en un sentido aproximadamente igual, destacando terminológicamente algunas de ellas. En la filosofía no se puede definir como en las matemáticas; toda imitación del proceder de la matemática es en este respecto no sólo infecunda, sino errónea y de las más nocivas consecuencias. Por lo demás, las anteriores expresiones técnicas han de recibir en las consideraciones que se desarrollarán un sentido fijo por medio de indicaciones precisas y evidentes en sí, mientras que habrá que renunciar a prolijas comparaciones críticas con la tradición filosófica en este respecto —como en todos—, aunque sólo fuese en razón de la extensión de este trabajo.

Libro Primero:

Introducción general a la fenomenología pura

SECCIÓN PRIMERA:
LAS ESENCIAS Y EL CONOCIMIENTO DE ESENCIAS

CAPÍTULO PRIMERO [7] /10/

HECHO Y ESENCIA[13]

§ 1. *Conocimiento natural y experiencia*

El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN la experiencia. En la actitud teórica[14] que llamamos "NATURAL", queda, pues, designado el horizonte total de las investigaciones posibles con UNA SOLA palabra: es el MUNDO. Las ciencias de esta actitud primigenia[a] son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real", es decir, ser *real*, y —puesto que todo lo *real* se reúne en la unidad del mundo— "ser en el mundo".

A toda ciencia corresponde un ámbito de objetos como dominio de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí, / enunciaciones correctas, corresponden, como /11/ protofuentes de la fundamentación acreditante de derecho, ciertas intuiciones en las que los objetos del ámbito vienen a la dación de sí mismos, y al menos parcialmente[16] a DACIÓN ORIGINARIA. La intuición DADORA de la primera esfera del conocimiento, la "natural", y de todas sus ciencias, es la experiencia natural,[17] y la experiencia ORIGINARIAMENTE dadora es la PERCEPCIÓN, entendida la palabra en el sentido corriente.[18] | [8]

[a] No se cuentan aquí historias. Al hablar de primigenidad no se necesita ni se debe pensar en una génesis[15] causal-psicológica, ni en una génesis histórico-evolutiva. A qué otro sentido se alude, sólo se aclarará en forma reflexiva y científica más tarde. Pero, desde luego, siente cualquiera que la anterioridad del conocimiento concreto-empírico de hechos a cualquier otro, por ejemplo,

Tener originariamente dado algo *real*, "percatarse" de ello y[19] "percibirlo" en una simple intuición, son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las *cosas* físicas en la "percepción externa", pero ya no en el recuerdo o en la expectativa que prevé; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y[20] de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o percepción de sí mismo, pero no de los demás y de[21] sus vivencias en la "empatía". "Les vemos a los demás sus vivencias" sobre la base de la percepción de sus exteriorizaciones corporales. Este ver de la empatía es, sin duda, un acto intuitivo, dador, pero ya no un acto ORIGINARIAMENTE dador. El otro y su vida anímica es, sin duda, conciente como "él mismo ahí" y ahí a una con su cuerpo, pero no conciente, como este último, como algo dado originariamente.[22]

El mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de experiencia posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en el pensar teórico correcto. No es éste el lugar de discutir los pormenores del método de la ciencia de experiencia, ni cómo funda su derecho a rebasar el estrecho marco de lo dado directamente en la experiencia. Ciencias del mundo, ciencias, pues, de la actitud natural, son todas las llamadas CIENCIAS NATURALES en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza MATERIAL, pero también las de los seres *animales* con su NATURALEZA PSICOFÍSICA, o sea, también la fisiología, la psicología, etc. Igualmente pertenecen a este grupo todas las llamadas CIENCIAS DEL ESPÍRITU, la historia, las ciencias de la cultura, las disciplinas sociológicas de toda índole, pudiéndose dejar abierta por el momento la cuestión de si se debe equipararlas a las ciencias naturales u oponerlas a ellas, de si ellas mismas deben pasar por ciencias naturales o por ciencias de un tipo esencialmente nuevo.

/12/ § 2. *El hecho. Inseparabilidad de hecho y esencia*

Las ciencias de experiencia[23] son CIENCIAS DE "HECHOS". Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fun-

a todo conocimiento ideal-matemático, no tendría que tener un sentido temporal *objetivo.*(1)

damento sientan lo *real* como INDIVIDUAL, lo sientan como espacio-temporalmente existente, como algo que está en ESTE punto del tiempo, tiene esta su duración y un contenido de *realidad* que por esencia habría podido estar igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que está en este lugar con esta forma física (o que se da a una con un cuerpo de esta forma), siendo que esta misma cosa *real*, considerada según su esencia propia, podría estar igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier | forma, y así mismo [9]
podría alterarse, mientras que fácticamente no se ha alterado, o alterarse de una manera distinta de aquella en que se ha alterado fácticamente. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, "CONTINGENTE". Es así, pero conforme a su esencia podría ser de otra manera. Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticamente tales o cuales circunstancias *reales*, tienen que ser fácticamente tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes expresan solamente regulaciones fácticas, que de suyo podrían rezar de una manera enteramente distinta y que ya presuponen, como perteneciente de antemano a la ESENCIA de los objetos de la experiencia posible, que tales objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.

Pero el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a factualidad, se limita por el hecho de estar correlativamente referida a una NECESIDAD, que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino que tiene el carácter de la NECESIDAD DE ESENCIA y se refiere por ello a una GENERALIDAD DE ESENCIA. Cuando dijimos que todo hecho podría "conforme a su esencia propia" ser de otra manera, expresamos ya con ello QUE AL SENTIDO DE TODO LO CONTINGENTE LE PERTENECE TENER PRECISAMENTE UNA ESENCIA Y POR TANTO UN EIDOS QUE HAY QUE APRESAR PURAMENTE, y éste se halla sujeto a VERDADES DE ESENCIA DE DIVERSO NIVEL DE GENERALIDAD. Un objeto individual no es meramente un objeto individual, un ¡esto de aquí!, un objeto irrepetible; tiene, en cuanto conformado "EN SÍ MISMO" de tal o cual manera, su ÍNDOLE PECULIAR, su acervo de predicables ESENCIALES, que / tienen /13/

que convenirle (en cuanto "ente, tal como es en sí mismo") para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas.[24] Así, por ejemplo, todo sonido en sí y por sí tiene una esencia y en la cima la esencia general sonido en general o más bien acústico en general —entendida puramente como el momento que la intuición puede destacar del sonido individual (aisladamente o mediante una comparación con otros sonidos como "algo común"). Igualmente tiene toda *cosa* material su propia índole esencial y en la cima la índole general "*cosa* material en general", con determinación-temporal-en-general, duración-en-general, figura-en-general, materialidad-en-general. TODO LO PERTENECIENTE A LA ESENCIA DEL INDIVIDUO PUEDE TENERLO TAMBIÉN OTRO INDIVIDUO, y las SUMAS generalidades esenciales, de la índole a que hemos aludido precisamente en los ejemplos, delimitan "REGIONES" o "CATEGORÍAS" DE INDIVIDUOS.[25]

[10] § 3. *Visión esencial e intuición individual*

[26] "Esencia" designaría ANTE TODO lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su QUÉ. Pero todo "qué" semejante puede ser "TRASPUESTO A IDEA".[27] Una INTUICIÓN EXPERIMENTANTE O INDIVIDUAL puede convertirse en VISIÓN ESENCIAL (IDEACIÓN) —posibilidad que por su parte no debe entenderse como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo visto es entonces la correspondiente esencia PURA o eidos, sea la suma categoría, sea una particularización de la misma, hasta descender a la plena concreción.

Esta visión QUE DA la esencia,[28] eventualmente de modo ORIGINARIO, puede ser ADECUADA,[29] como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia sonido; pero puede ser también más o menos imperfecta, "INADECUADA", y no sólo por respecto a una mayor o menor CLARIDAD y DISTINCIÓN. Pertenece a la índole propia de ciertas categorías de esencias el que las esencias pertenecientes a ellas sólo PUEDAN ser dadas "POR UN LADO", o "por varios lados" sucesivamente, pero nunca "por todos lados"; correlativamente, tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas, sino en intuiciones inadecuadas "por un solo lado", empíricas. Esto vale para toda esencia

referente a lo *CÓSICO*, y en lo que concierne a todos los componentes esenciales de la extensión o de la materialidad; más aún, mirando / mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente), va- /14/ le para TODAS LAS *REALIDADES* en general, con respecto a las cuales las vagas expresiones "por un lado" y "por varios lados" tomarán, ciertamente, significaciones precisas y se distinguirán diversas especies de inadecuación.

Por el momento bastará señalar que ya la simple figura espacial de la *cosa* física sólo puede darse, por principio, en meras matizaciones unilaterales; que, prescindiendo de esta inadecuación, que perdura a través de todo curso y avance de intuiciones continuas y a pesar de todo lo que se gane con éstas, toda propiedad física nos arrastra a infinitudes de la experiencia; que toda multiplicidad de experiencia, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la *cosa*, y así *in infinitum*.

Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la visión esencial, y esta última tiene, sea adecuada o no del modo correspondiente, el carácter de un acto DADOR. Pero esto implica lo siguiente:

LA ESENCIA (EIDOS) ES UN OBJETO DE NUEVA ÍNDOLE. ASÍ COMO LO DADO EN LA INTUICIÓN INDIVIDUAL O EXPERIMENTANTE | ES UN OBJETO INDIVIDUAL, LO DADO EN LA [11] INTUICIÓN ESENCIAL ES UNA ESENCIA PURA.

No hay aquí una mera analogía superficial, sino una comunidad radical. TAMBIÉN LA VISIÓN DE ESENCIAS ES PRECISAMENTE INTUICIÓN, como el objeto eidético es precisamente objeto. La generalización de los conceptos "intuición" y "objeto", que se copertenecen correlativamente, no es una ocurrencia caprichosa, sino que es forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas.[a] La intuición empírica, y en especial la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto intui-

[a] Qué difícil es en nuestro tiempo a los psicólogos investigadores apropiarse de esta simple y de todo punto fundamental intelección, lo muestra ejemplarmente la extraña polémica de O. Külpe contra mi doctrina de la intuición categorial en la obra, que acaba de llegar a mis manos, "Die Realisierung" ["La realización"] I (1912), p. 127. Lamento ser mal comprendido por el eminente sabio. Pero una respuesta crítica se hace imposible allí donde el malentendido es tan completo que no queda nada del SENTIDO de las propias afirmaciones.

tiva "lo lleva a la dación"; en cuanto percepción, a la dación originaria, a la conciencia que capta el objeto "originariamente",[30]
/15/ en su / mismidad "EN PERSONA". Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un "objeto", de un algo al que se dirige su mirada y que en ella está "dado él mismo"; pero que luego puede, en otros actos, ser "representado", pensado vaga o distintamente, convertido en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas –justo como todo "OBJETO"[31] EN EL SENTIDO NECESARIAMENTE LATO DE LA LÓGICA FORMAL. Todo objeto posible, o, dicho lógicamente, "TODO SUJETO DE POSIBLES PREDICACIONES VERDADERAS", tiene justamente, antes de todo pensar predicativo, SUS modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, eventualmente lo alcanza en su "mismidad en persona", lo "capta". La visión esencial ES, pues, intuición, y si es visión en sentido estricto y no una mera y quizá vaga *re*-presentación, entonces es una intuición ORIGINARIAMENTE dadora, que capta la esencia en su mismidad "en persona".[a] Mas, por otra parte, es una intuición
[12] de una ESPECIE por principio PROPIA y NUEVA, a saber, | frente a las especies de intuición que pertenecen correlativamente a las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual.

Cierto que en la índole peculiar de la intuición esencial entra el tener por base un ingrediente capital de intuición individual, a saber, un aparecer, un ser visible de lo individual, aunque no sea una captación de ello ni un ponerlo en forma alguna como realidad; cierto es que, en virtud de ello, no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual "correspondiente" y de desarrollar la conciencia de un ejemplar –como tampoco es posible, a la inversa, ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mirada en ella a las corres-

[a] En las *Investigaciones lógicas* usé habitualmente la palabra ideación para la intuición que da originariamente esencias, y principalmente, incluso, para la adecuada. Pero es patentemente menester un concepto más libre que abarque toda conciencia simple y directamente dirigida a una esencia y que la aprese, la ponga, incluyendo también toda conciencia "oscura", esto es, ya no intuitiva.[32]

pondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible; pero esto no altera en nada el hecho de que LAS DOS ESPECIES DE INTUICIONES SON POR PRINCIPIO DIFERENTES, y en frases como / las que acabamos de formular sólo se dan /16/ a conocer sus relaciones esenciales. A las diferencias esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre "existencia" (aquí patentemente en el sentido de lo individualmente existente) y "esencia", entre HECHO y EIDOS.[33] Siguiendo estos nexos, captamos INTELECTIVAMENTE las esencias conceptuales que pertenecen a estos términos y que de ahora en adelante están firmemente coordinadas a ellos, y con ello quedan PULCRAMENTE ELIMINADAS TODAS LAS IDEAS, EN PARTE MÍSTICAS, que se adhieren sobre todo a los conceptos eidos (idea), esencia.[a]

§ 4. *Intuición esencial y fantasía. El conocimiento de esencias, independiente de todo conocimiento de hechos*

El eidos, la ESENCIA PURA,[34] puede ejemplificarse intuitivamente en datos de experiencia, en datos de la percepción, del recuerdo, etc., pero de igual manera TAMBIÉN EN MEROS DATOS DE LA FANTASÍA. Conforme a ello, podemos, para captar una esencia en sí misma y ORIGINARIAMENTE, partir de las correspondientes intuiciones experimentantes, PERO IGUALMENTE TAMBIÉN DE INTUICIONES NO EXPERIMENTANTES, NO CAPTADORAS DE ALGO EXISTENTE, ANTES BIEN "MERAMENTE IMAGINATIVAS".

Si producimos en la libre fantasía cualesquiera figuras espaciales, melodías, procesos sociales, etc., o fingimos actos | de [13] experimentar, de tener agrado o desagrado, de querer, etc., en ellos podemos por "ideación" ver originariamente, y eventualmente incluso en forma adecuada, múltiples esencias puras: sean las esencias de figura espacial, de melodía, de proceso social, etc., EN GENERAL, sean de figura, melodía, etc., del respectivo TIPO particular. Es indiferente que algo semejante se haya dado o no en una experiencia actual. Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole por principio nueva, por ejemplo,

[a] *Cfr.* mi artículo en *Logos*, I, p. 315.

datos sensibles que no se hubiesen presentado ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alteraría nada en la dación originaria de las esencias correspondientes: aunque datos imaginados no sean nunca datos reales.

/17/ Con esto se halla en conexión esencial lo siguiente: la POSICIÓN, y ante todo la captación intuitiva DE ESENCIAS, NO IMPLICA LO MÁS MINIMO DE POSICIÓN DE EXISTENCIA INDIVIDUAL ALGUNA; LAS PURAS VERDADES ESENCIALES NO CONTIENEN LA MENOR ASERCIÓN SOBRE HECHOS, por lo que tampoco cabe inferir de ellas SOLAS la más insignificante verdad de hecho. Así como todo pensar y enunciar hechos requiere de la experiencia para su fundamentación (en la medida en que la exige NECESARIAMENTE la ESENCIA DE LA JUSTEZA de semejante pensar), de igual manera el pensar sobre esencias puras —el pensar sin mixtura, que no enlaza hechos y esencias— requiere de la visión de esencias como soporte FUNDAMENTANTE.

§ 5. *Juicios sobre esencias y juicios de validez general eidética*

Pero ahora hay que advertir lo siguiente. Juzgar SOBRE esencias y estados de cosas esenciales y juzgar eidético en general, no es, en vista de la amplitud que tenemos que dar a este último concepto, lo mismo; EL CONOCIMIENTO EIDÉTICO NO TIENE EN TODAS SUS PROPOSICIONES ESENCIAS POR "OBJETOS SOBRE LOS CUALES"; y lo que se halla en estrecha conexión con esto: la intuición esencial —tomada como hasta aquí—, como una conciencia análoga a la experiencia, a la captación de existencias, en la que una esencia es OBJETIVAMENTE captada, tal como en la experiencia algo individual, no es la única conciencia que, excluyendo toda posición DE EXISTENCIAS, alberga en sí esencias. Las esencias pueden ser concientes intuitivamente, en cierta manera también captadas, sin que lleguen a ser "objetos-sobre-los-cuales".

Partamos del juzgar. Hablando más exactamente, se trata de
[14] la diferencia entre juicios SOBRE esencias y | juicios que juzgan de manera indeterminadamente general, y sin mezcla con posiciones de algo individual, SÍ SOBRE ALGO INDIVIDUAL, PERO PURAMENTE COMO SINGULARIDAD DE LAS ESENCIAS

en el modo del EN-GENERAL. Así, en la geometría pura no juzgamos por lo regular sobre el eidos recta, ángulo, triángulo, sección cónica, etc., sino sobre la recta y el ángulo en general o "en cuanto tales", sobre triángulos individuales en general, o secciones cónicas individuales en general. Semejantes juicios universales tienen el carácter de la / GENERALIDAD ESENCIAL, /18/ de la GENERALIDAD "pura", o, como también se dice, "RIGUROSA", ABSOLUTAMENTE "INCONDICIONADA".

Supongamos, en gracia a la sencillez, que se trata de "axiomas", de juicios inmediatamente evidentes, a los cuales conducen en efecto todos los restantes juicios en una fundamentación mediata. Semejantes juicios —en la medida en que juzgan, como se supone aquí, sobre singularidades individuales de la manera indicada— han menester, para su fundamentación noética, esto es, para hacerse intelectualmente evidentes, de cierta visión de esencia, que también se pudiera designar (en sentido MODIFICADO) como captación de esencia; y también ésta, así como la intuición que hace de las esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia[35] de ellas. También para ella bastan meras representaciones de la fantasía o más bien visualizaciones de la fantasía; lo visualizado es, en cuanto tal, conciente, "aparece", pero no está captado como existente. Cuando, por ejemplo, juzgamos con generalidad esencial (generalidad "incondicionada", "pura") "un color en general es distinto de un sonido en general", puede confirmarse lo acabado de decir. Un caso singular de la esencia color y un caso singular de la esencia sonido es intuitivamente "representable", y justo COMO caso singular de su esencia; hay a la vez y en cierta forma una intuición de la fantasía (sin posición de existencia) y una intuición de esencia, pero esta última no como una intuición que hace de la esencia un OBJETO. Mas en la esencia de la situación radica el que estemos en todo tiempo en libertad de tomar la correspondiente actitud objetivante, el que ésta sea precisamente una posibilidad esencial. De conformidad con el cambio de actitud, cambiaría también el juicio, diciendo ahora: la esencia (el "género") color es distinta de la esencia (el género) sonido. Y así por todas partes.

A la inversa, puede TRANSFORMARSE CON EQUIVALENCIA TODO JUICIO SOBRE ESENCIAS EN UN JUICIO INCONDICIONADAMENTE GENERAL SOBRE SINGULARIDADES DE ESTAS ESENCIAS EN CUANTO TALES. De este modo se copertenecen los JUICIOS ESENCIALES PUROS (juicios puramente eidéticos),
[15] CUALQUIERA QUE SEA LA FORMA LÓGICA | que pudieran tener. Lo común a ellos es que no ponen ningún ser[36] individual, aun cuando juzguen –precisamente en pura generalidad esencial– sobre lo individual.

/19/ § 6. *Algunos conceptos fundamentales. Generalidad y necesidad*

De modo patente se copertenecen las ideas: JUZGAR eidético, JUICIO eidético o PROPOSICIÓN eidética, VERDAD (o proposición verdadera) eidética; como correlato de esta última idea: el puro y simple ESTADO DE COSAS eidético (como el subsistente en verdad eidética); finalmente, como correlato de las primeras ideas: el ESTADO DE COSAS eidético en el sentido MODIFICADO de lo meramente MENTADO, en el sentido de lo juzgado como tal, que puede ser subsistente o también no subsistente.

Toda particularización y singularización eidética de un estado de cosas eidético general se llama, EN LA MEDIDA en que lo es, una NECESIDAD ESENCIAL. GENERALIDAD ESENCIAL Y NECESIDAD ESENCIAL SON, PUES, CORRELATOS. Sin embargo, el uso del término necesidad es vacilante, a tenor de las correlaciones copertenecientes: también los juicios correspondientes se llaman necesarios. Pero es importante atender las distinciones y ante todo no designar como necesidad la generalidad esencial misma (según se hace habitualmente). La conciencia de una necesidad, o más exactamente, la conciencia judicativa en que un estado de cosas es conciente como particularización de una generalidad eidética, se llama[37] conciencia APODÍCTICA; el juicio mismo, la proposición, CONSECUENCIA APODÍCTICA (o, también, apodícticamente "necesaria") del juicio general al que está referido. Las proposiciones formuladas sobre las relaciones entre generalidad, necesidad, apodicticidad, pueden tomarse también con mayor generalidad, de suerte que valgan para cualesquiera esferas y no sólo para las puramente eidéticas. Pero patentemente cobran dentro de los límites de lo eidético un sentido señalado y especialmente importante.

Muy importante es también el enlace del juzgar EIDÉTICO sobre lo individual en general con la POSICIÓN DE EXISTENCIA de lo individual. La generalidad esencial se traslada a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente general de individuos (que recibe su tesis como existente). Entra aquí toda "aplicación" de verdades geométricas a casos de la naturaleza (puesta como real). El estado de cosas puesto como real es entonces UN HECHO, en tanto que es una situación real individual; | pero es una NECESIDAD EIDÉTI- [16]
CA, en tanto que es una singularización de una generalidad esencial.

No se debe confundir la GENERALIDAD ILIMITADA DE LAS /20/
LEYES DE LA NATURALEZA con la GENERALIDAD ESENCIAL. La proposición "todos los *cuerpos* son pesados" no pone, sin duda, ninguna *cosa* determinada como existente dentro del todo de la naturaleza. A pesar de ello, no tiene la generalidad incondicionada de las proposiciones eidético-generales, en tanto que, de conformidad con su sentido de ley natural, lleva de todos modos consigo una posición de existencia, a saber, la de la naturaleza misma, la de la realidad espacial-temporal: todos los *cuerpos* —EN LA NATURALEZA, todos los *cuerpos* "reales"— son pesados. En cambio, la proposición "todas las *cosas* materiales son extensas" tiene validez eidética, y puede ser entendida como PURAMENTE eidética, con tal que se desconecte la tesis de existencia ejecutada del lado del sujeto. La proposición enuncia lo que se funda puramente en la esencia de una *cosa* material y en la esencia de la extensión, y lo que podemos traer a intelección como validez general "incondicionada". Esto sucede porque traemos a dación originaria la esencia de la *cosa* material (quizá sobre la base de una libre ficción[38] de una *cosa* semejante), para dar luego, en el seno de esta conciencia en que se nos da la esencia, los pasos mentales que requiere la "intelección", la dación originaria del estado de cosas esencial que sentó expresamente aquella proposición. Que corresponda a semejantes verdades ALGO REAL en el espacio no es un mero *factum*, sino, en cuanto particularización de leyes esenciales, una NECESIDAD ESENCIAL. Hecho es ahí sólo lo real mismo a que se hace la aplicación.

§ 7. *Ciencias de hechos y ciencias de esencias*

[39] El nexo (él mismo eidético) que hay entre objeto individual y esencia, según el cual a todo objeto individual le pertenece una consistencia esencial como SU esencia, lo mismo que, a la inversa, a toda esencia corresponden individuos posibles que serían sus singularizaciones fácticas, es el fundamento de una correspondiente referencia mutua entre ciencias de hechos y ciencias de esencias. Hay CIENCIAS PURAS DE ESENCIAS, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de toda posición de hechos en todos sus pasos intelectuales; o, lo que es equivalente, EN ELLAS NO PUEDE TOMAR LA FUNCIÓN DE FUNDAMENTACIÓN LA EXPERIENCIA
/21/ / EN CUANTO EXPERIENCIA,[40] esto es, en cuanto conciencia que capta o pone realidad, existencia. Allí donde en ellas entra
[17] en función la experiencia, | no entra en función, sin embargo, EN CUANTO experiencia. El GEÓMETRA que dibuja sus figuras en la pizarra, produce de ese modo líneas fácticamente existentes en la pizarra fácticamente existente. Pero así como su producir físico no es en modo alguno FUNDAMENTANTE para su geométrico ver y pensar esencias, tampoco lo es su experimentar lo producido *qua* experimentar. Por ello, es igual que al proceder así esté alucinando o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas y construcciones en un mundo de fantasía. Muy distinto es lo que pasa con el INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA. Este observa y experimenta, esto es, constata una EXISTENCIA ateniéndose a la experiencia; EL EXPERIMENTAR ES PARA ÉL UN ACTO FUNDAMENTANTE, que nunca sería reemplazable por un mero imaginar. Justo por ello los conceptos de ciencia DE HECHOS y ciencia DE EXPERIENCIA son conceptos equivalentes. Mas para el GEÓMETRA, que no investiga realidades, sino "posibilidades ideales", no estados de cosas reales, sino estados de cosas esenciales, EL ACTO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA ES, en lugar de la experiencia, la VISIÓN ESENCIAL.

Así en todas las ciencias eidéticas. En los estados de cosas esenciales captables en intelección inmediata (o axiomas eidéticos) se fundan los mediatos, que vienen a dación en el pensar

intelectivo mediato, y según principios que son completa e inmediatamente intelectivos. TODO PASO DE FUNDAMENTACIÓN MEDIATA ES, SEGÚN ESTO, APODÍCTICA Y EIDÉTICAMENTE NECESARIO. Lo que define la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, que procede EN FORMA EXCLUSIVAMENTE EIDÉTICA, que no da a conocer desde el comienzo, ni ulteriormente, ningún estado de cosas que tenga validez eidética, que no pueda o ser llevado inmediatamente a dación originaria (en cuanto inmediatamente fundado en esencias originariamente vistas) o ser "inferido" de semejantes estados de cosas "axiomáticos" por medio de una deducción pura.

Con esto se relaciona el IDEAL PRÁCTICO DE LA CIENCIA EIDÉTICA EXACTA,[41] que propiamente sólo ha sabido realizar la matemática más reciente: conferir a toda ciencia eidética el más alto grado de *racionalidad*, / reduciendo todos los pasos /22/ discursivos mediatos a meras subsunciones bajo los axiomas del respectivo dominio eidético, compilados sistemáticamente de una vez por todas, y, allí donde desde un principio no se trata de la lógica "formal" o "pura" (en el sentido MÁS AMPLIO de la *mathesis universalis*),[a] acudiendo a todos los axiomas de esta última.

Y con esto se relaciona a su vez el IDEAL DE LA "MATEMA- [18] TIZACIÓN", que es, como el ideal que acabamos de caracterizar, de gran significación epistemológico-práctica para todas las disciplinas eidéticas "exactas",[42] cuyo acervo total de conocimientos (como, por ejemplo, en la geometría) está encerrado con necesidad puramente deductiva en la generalidad de unos pocos axiomas. Pero éste no es el lugar de ahondar en esta cuestión.[b]

§ 8. *Relaciones de dependencia entre la ciencia de hechos y la ciencia de esencias*

Después de lo precedente resulta claro que el SENTIDO de la ciencia eidética EXCLUYE POR PRINCIPIO TODO TOMAR EN CUENTA RESULTADOS COGNOSCITIVOS DE LAS CIENCIAS EM-

[a] Sobre la idea de la lógica pura como *mathesis universalis*, *cfr.* las *Investigaciones lógicas*, tomo I, capítulo final.

[b] *Cfr.* más adelante la Sección III, Cap. I, § 72.[(2)]

PÍRICAS. Las tesis de realidad que aparecen en las aseveraciones inmediatas de estas ciencias corren a través de todas las mediatas. De hechos se siguen siempre sólo hechos.

Si, pues, toda ciencia eidética es independiente por principio de toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que por su lado pasa con la CIENCIA DE HECHOS. No hay NINGUNA que, PLENAMENTE DESARROLLADA COMO CIENCIA, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, PUEDA SER INDEPENDIENTE DE LAS CIENCIAS EIDÉTICAS, SEAN FORMALES O MATERIALES. Pues, EN PRIMER LUGAR, es comprensible de suyo que una ciencia de experiencia, siempre que lleva a cabo fundamentaciones mediatas de juicios, tiene que proceder con arreglo a los principios FORMALES de que trata la lógica formal. En general, dado que, como toda ciencia, está dirigida a objetos,
/23/ / tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la OBJETIVIDAD EN GENERAL. Con esto entra en relación con el complejo de las disciplinas ONTOLÓGICO-FORMALES, que abarca, junto a la lógica formal en sentido estrecho, las restantes disciplinas de la "MATHESIS UNIVERSALIS" formal (o sea, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad). A esto se añade, EN SEGUNDO LUGAR, que todo hecho encierra una consistencia esencial MATERIAL, y toda verdad eidética perteneciente a las esencias puras comprendidas en esta consistencia tiene que arrojar una ley a la que está sujeta la singularidad fáctica dada, lo mismo que toda singularidad posible en general.

[19] § 9. *Región y eidética regional*

Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material SUMO, a una "REGIÓN"[43] de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una CIENCIA REGIONAL EIDÉTICA o, como también podemos decir, una ONTOLOGÍA REGIONAL.[44] Suponemos que en la esencia regional, o en los distintos géneros que la componen, se fundan conocimientos de tan rico contenido y tan ramificados, que merece la pena hablar, con respecto a su despliegue sistemático, de una ciencia o de todo un complejo de disciplinas ontológicas correspondientes a los componentes singulares del género de la región. En cuán grande extensión

se cumple en los hechos este presupuesto podremos convencernos en abundancia. Según esto, toda ciencia empírica incluida en la extensión de una región estará en referencia esencial tanto a las disciplinas formales como a las ontológicas regionales. Podemos expresar esto también así: TODA CIENCIA DE HECHOS (ciencia de experiencia) TIENE FUNDAMENTOS TEÓRICOS ESENCIALES EN ONTOLOGÍAS EIDÉTICAS. Pues es cosa que se comprende totalmente de suyo (caso de ser exacta la suposición hecha) que el rico acervo de conocimientos que se refieren de un modo puro, INCONDICIONADAMENTE válido, a todos los posibles objetos de la región —en tanto que en parte pertenecen a la forma vacía de objetividad en general, en parte al eidos de la región, que exhibe, por decirlo así, una FORMA MATERIAL NECESARIA / de todos los objetos de la región—, /24/
no puede carecer de importancia para la investigación de los hechos empíricos.

De esta suerte, corresponde, por ejemplo, a todas las disciplinas científico-naturales la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la ONTOLOGÍA DE LA NATURALEZA), en tanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un eidos apresable en su pureza, la "esencia" NATURALEZA EN GENERAL, con una infinita copia de estados de cosas esenciales comprendidos en ella. Si nos formamos la IDEA DE UNA CIENCIA DE EXPERIENCIA PERFECTAMENTE *RACIONALIZADA* de la naturaleza, esto es, de una ciencia que ha ido en la teorización tan lejos como para que todo lo particular incluido en ella se encuentre reconducido a sus fundamentos más generales y más de principio, entonces resulta claro que LA REALIZACIÓN DE ESTA IDEA DEPENDE ESENCIALMENTE DEL CULTIVO DE LAS CORRESPONDIENTES CIENCIAS EIDÉTICAS; o sea, junto a la *MATHESIS* FORMAL, relacionada de | igual modo con todas las ciencias, en particu- [20]
lar del cultivo de las DISCIPLINAS ONTOLÓGICO-MATERIALES que explanan en pureza *racional*, esto es, justo eidéticamente, la ESENCIA de la naturaleza y consiguientemente todas las índoles esenciales de objetos naturales. Y esto es válido, como de suyo se comprende, para cualquier otra región.

También desde el punto de vista de la PRÁCTICA COGNOSCITIVA cabe esperar por anticipado que cuanto más se acerque una ciencia de experiencia al nivel "*racional*", al nivel de la cien-

cia "exacta", nomológica, o sea, cuanto más alto sea el nivel en que disponga de disciplinas eidéticas cultivadas como de bases y se sirva de ellas para sus fundamentaciones, tanto más se acrecentarán la extensión y la fuerza de sus logros práctico-cognoscitivos.

Es lo que confirma la evolución de las ciencias racionales de la naturaleza, las ciencias *físicas.* Su gran época comienza, en efecto, en la edad moderna, justo cuando se supo hacer fecunda de una vez y en gran estilo para el método de la física la geometría, ya cultivada como eidética pura en la antigüedad (y, en lo esencial, en la escuela platónica). Se ve claro que es ESENCIA de la *cosa* material el ser *res extensa*; que, por ende, ES LA GEOMETRÍA LA DISCIPLINA ONTOLÓGICA REFERENTE A UN MOMENTO ESENCIAL DE SEMEJANTE *COSIDAD*, LA FORMA ESPACIAL. Pero también se ve claro, además, que la esencia
/25/ general (regional, en nuestra terminología) de la / *cosa* va mucho más lejos. Esto se muestra en que la evolución sigue a la vez la dirección de desarrollar UNA SERIE DE NUEVAS DISCIPLINAS coordinables con la geometría y LLAMADAS A DESEMPEÑAR LA MISMA FUNCIÓN DE *RACIONALIZAR* LO EMPÍRICO. La magnífica floración de las ciencias matemáticas formales y materiales brota de esta tendencia. Con apasionado celo se las desarrolla como ciencias PURAMENTE "*racionales*" (como ONTOLOGÍAS EIDÉTICAS, en nuestro sentido), o se las crea del todo, y, encima (en los comienzos de la edad moderna y largo tiempo después todavía), no por ellas mismas, sino en servicio de las ciencias empíricas. Y ellas produjeron, en efecto, con toda abundancia los esperados frutos en la evolución paralela de la tan admirada física racional.

§ 10. *Región y categoría. La región analítica y sus categorías*

Si nos adentramos en una ciencia eidética cualquiera, por ejemplo, en la ontología de la naturaleza, no nos encontramos (esto
[21] es, en efecto, lo | normal) dirigidos a esencias como objetos, sino a objetos de las esencias, que en nuestro ejemplo están subordinados a la región naturaleza. Pero en ello observamos que "OBJETO" es un título para configuraciones diversas pero copertenecientes, por ejemplo, "*cosa*", "propiedad", "*relación*", "estado de cosas", "conjunto", "orden", etc., que patentemente

no son equivalentes unas a otras, sino que remiten en cada caso a una especie de objetividad que tiene, por decirlo así, el privilegio de la PROTOOBJETIVIDAD, por respecto a la cual se presentan todas las demás en cierto modo como meras variantes. En nuestro ejemplo tiene este privilegio, naturalmente, la *COSA* MISMA, frente a la propiedad o la *relación cósicas*, etc. Pero esto es justamente un fragmento de aquella composición formal sin cuya clarificación se mantendrían en la confusión tanto la expresión de objeto como la de región de objetos. Resultado de esta clarificación, a la que vamos a dedicar las consideraciones siguientes, será de suyo el importante CONCEPTO DE CATEGORÍA, referido al concepto de región.

Categoría es una palabra que, por un lado, en la combinación "CATEGORÍA DE UNA REGIÓN", remite precisamente a la región respectiva, por ejemplo, / la región naturaleza física; /26/
pero, por otro lado, pone a la determinada REGIÓN MATERIAL del caso en relación con la FORMA DE LA REGIÓN EN GENERAL, o, lo que es equivalente, con la ESENCIA FORMAL OBJETO EN GENERAL y con las "CATEGORÍAS FORMALES" inherentes a ella.

[45] Ante todo, una observación que no carece de importancia. La ontología formal parece al pronto entrar en una serie con las ontologías materiales, en tanto que la esencia formal de un objeto en general y las esencias regionales parecen desempeñar en una y otra parte el mismo papel. Se sentirá, por ende, la inclinación a hablar, en lugar de regiones pura y simplemente, como hasta aquí, más bien de regiones materiales, y a agregar a estas la "REGIÓN FORMAL". Si adoptamos este modo de hablar, es menester, sin embargo, cierta cautela. Hay, por un lado, ESENCIAS MATERIALES, que son, en cierto sentido, las "VERDADERAS" ESENCIAS. Mas, por el otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una MERA FORMA DE ESENCIA, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente "VACÍA", una esencia que SE AJUSTA A LA MANERA DE UNA FORMA VACÍA A TODAS LAS ESENCIAS POSIBLES; que en su generalidad formal tiene bajo sí a todas las generalidades materiales, incluso a las más altas, y les prescribe LEYES por medio de las verdades formales que le pertenecen. La llamada "REGIÓN FORMAL" no es,

[22] pues, algo | coordinado con las regiones materiales (las regiones pura y simplemente); PROPIAMENTE NO ES REGIÓN, SINO FORMA VACÍA DE REGIÓN EN GENERAL, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien BAJO sí (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todas sus particularizaciones esenciales dotadas de contenido. Esta subordinación de lo material a lo formal se muestra en que LA ONTOLOGÍA FORMAL ALBERGA EN SU SENO A LA VEZ LAS FORMAS DE TODAS LAS ONTOLOGÍAS POSIBLES EN GENERAL (*scilicet*, de todas las "verdaderas" ontologías, las "materiales"), en que PRESCRIBE a las ontologías materiales UNA COMPOSICIÓN FORMAL COMÚN A TODAS ELLAS —incluida aquella composición que tenemos que estudiar ahora con vistas a la distinción entre región y categoría.

Si partimos de la ontología formal (siempre en cuanto la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*), es
/27/ ésta, como ya sabemos, ciencia eidética del objeto / en general. Objeto es, en su sentido, todo sin excepción, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. Pero en conjunto reconducen a un pequeño acervo de verdades inmediatas o "fundamentales" que fungen como "AXIOMAS" en las disciplinas puramente lógicas. [46]Definimos, pues, como CATEGORÍAS LÓGICAS O CATEGORÍAS DE LA REGIÓN LÓGICA OBJETO-EN-GENERAL los CONCEPTOS FUNDAMENTALES PURAMENTE LÓGICOS que aparecen en estos axiomas —conceptos mediante los cuales se determina dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto-en-general, o que expresan las determinaciones incondicionalmente necesarias y constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera —en tanto que haya de poder ser en general algo. Como lo puramente lógico en nuestro sentido, deslindado con absoluta exactitud, determina el único [47]concepto filosóficamente importante (y de importancia fundamental, por cierto) de lo "ANALÍTICO"[a] frente a lo "SINTÉTICO", designamos estas categorías tambien como ANALÍTICAS.

[48] Ejemplos de categorías lógicas son, pues, conceptos como propiedad, cualidad relativa, estado de cosas, *relación*, identi-

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación III, §§ 11 s.[49]

dad, igualdad, conjunto (colección), número, todo y parte, género y especie, etc. Pero también entran aquí las "CATEGORÍAS SIGNIFICATIVAS", los conceptos fundamentales inherentes a la esencia de la proposición (apófansis), de las diferentes especies de proposiciones, miembros de proposiciones y formas de [23] proposiciones, y ello, con arreglo a nuestra definición, en atención a las verdades esenciales que vinculan entre sí el "objeto-en-general" y la "significación-en-general", y los vinculan además de tal suerte que las verdades puras sobre las significaciones son traducibles en verdades puras sobre los objetos. Justo por esto es la "LÓGICA APOFÁNTICA", aun cuando enuncia exclusivamente sobre significaciones, un miembro de la ontología formal tomada en su sentido más comprensivo. Con todo, hay que poner aparte, como un grupo propio, las categorías significativas, y enfrentarles las restantes como las CATEGORÍAS OBJETIVAS FORMALES en sentido ESTRICTO.[a]

Señalamos aún aquí que por categorías podemos entender, /28/ de un lado, los conceptos en el sentido de significaciones, pero, de otro lado, también, y mejor aún, las esencias formales mismas que encuentran su expresión en estas significaciones. Por ejemplo, la "categoría" estado de cosas, pluralidad, etc., quiere decir, en último término, el eidos formal estado de cosas en general, pluralidad en general, etc. El equívoco sólo es peligroso mientras no se ha aprendido a distinguir pulcramente lo que aquí hay que distinguir siempre: la "significación" y lo que puede experimentar "expresión" POR MEDIO de la significación; y también: la significación y la objetividad significada. Terminológicamente, puede distinguirse expresamente entre CONCEPTOS CATEGORIALES (como significaciones) y ESENCIAS CATEGORIALES.

[a] *Cfr.* sobre la división de las categorías lógicas en categorías significativas y categorías ontológico-formales las *Investigaciones lógicas*, tomo I, § 67. En especial a las categorías todo y parte se refiere toda la Investigación III del tomo II. — Entonces no me atreví a emplear todavía la expresión ontología, chocante por razones históricas, por lo que califiqué esta investigación (*loc. cit.*, p. 222 de la primera edición) de fragmento de una "TEORÍA APRIÓRICA DE LOS OBJETOS EN CUANTO TALES", que es lo que A. v. Meinong contrajo en la palabra "teoría del objeto". Por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más correcto volver a poner en vigor la vieja expresión de ontología.

§ 11. *Objetividades sintácticas y sustratos últimos. Categorías sintácticas*

Es menester ahora hacer una importante distinción dentro del dominio de las objetividades en general, que se refleja dentro de la morfología de las significaciones en la distinción ("gramatical-pura") entre "formas sintácticas" y "sustratos sintácticos" o "*materias*". Con esto se anuncia una división de las
[24] categorías ontológico-formales en CATEGORÍAS SINTÁCTICAS | y CATEGORÍAS DEL SUSTRATO, que va a dilucidarse ahora con más detalle.

Por OBJETIVIDADES SINTÁCTICAS entendemos aquellas que se derivan de otras objetividades por medio de "FORMAS SINTÁCTICAS". Las categorías correspondientes a estas formas las llamamos CATEGORÍAS SINTÁCTICAS. Aquí entran, por ejemplo, las categorías estado de cosas, *relación*, cualidad, unidad, pluralidad, número, orden, número ordinal, etc. Podemos describir la situación esencial que tiene lugar aquí de la siguiente
/29/ manera: todo objeto, en tanto es / explicitable, referible a otros objetos, en suma, lógicamente[50] determinable, adopta diversas formas sintácticas; como correlatos del pensar determinante se constituyen objetividades de nivel superior: cualidades y objetos cualitativamente determinados, *relaciones* entre toda clase de objetos, pluralidades de unidades, miembros de órdenes, objetos como portadores de determinaciones numérico-ordinales, etc. Si el pensar es un pensar predicativo, brotan paso a paso expresiones y sus pertinentes formaciones significativas apofánticas, que reflejan las objetividades sintácticas en todas sus articulaciones y formas en sintaxis significativas exactamente correspondientes. Todas estas "objetividades categoriales",[a] lo mismo que las objetividades en general, pueden fungir a su vez como sustratos de formaciones categoriales, éstas igualmente, etc. A la inversa, cada una de estas formaciones remite con evidencia a SUSTRATOS ÚLTIMOS, a objetos de primero o ínfimo nivel; o sea, a objetos QUE YA NO son FORMACIONES CATEGORIALES-SINTÁCTICAS, que en sí mismos ya no encierran nada de aquellas formas ontológicas, las cuales son

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación VI, sección II, especialmente §§ 46 s.[52]

meros correlatos de las funciones del pensamiento (atribuir, denegar, referir, enlazar, numerar, etc.). De acuerdo con esto, se divide la región formal objetividad-en-general en sustratos últimos y objetividades sintácticas. A estas últimas las llamamos DERIVADOS[51] SINTÁCTICOS de los correspondientes sustratos, a los cuales pertenecen, como en seguida veremos, todos los "individuos". Si hablamos de propiedad individual, de *relación* individual, etc., entonces estos objetos derivados se llaman así en gracia, naturalmente, a los sustratos de los que derivan.

Observemos aún lo siguiente. A los sustratos últimos, sin forma sintáctica,[(3)] también se llega por el lado de la morfología de las significaciones: toda proposición y todo posible miembro de proposición contiene | como sustratos de sus formas [25]
apofánticas los llamados "términos". Estos pueden ser términos en un sentido meramente relativo, a saber, encerrar a su vez formas (por ejemplo, la forma plural, atribuciones, y similares). Pero en todo caso llegamos, y / necesariamente, a /30/
TÉRMINOS ÚLTIMOS,[53] a sustratos últimos que ya no encierran en sí nada de conformación sintáctica.[a] [54]

§ 12 . *Género y especie*

Es ahora menester un nuevo grupo de distinciones categoriales perteneciente a la esfera total de las esencias. Toda esencia, sea una esencia dotada de contenido o una esencia vacía[55] (o sea, lógico-pura), se inserta en una serie gradual de esencias, en una serie gradual de GENERALIDAD y ESPECIALIDAD. A esta serie pertenecen necesariamente dos límites jamás coincidentes. Descendiendo, llegamos a las ÍNFIMAS DIFERENCIAS ESPECÍFICAS o, como también decimos, a las SINGULARIDADES EIDÉTICAS; ascendiendo a través de las esencias específicas y genéricas, llegamos a un GÉNERO SUMO. Las singularidades eidéticas son esencias que, sin duda, tienen necesariamente sobre sí, como géneros suyos, esencias "más generales", pero

[a] El desarrollo detallado de la teoría de las "formas sintácticas" y "*materias* sintácticas", muy importante para la morfología de las significaciones —esta parte fundamental de una "gramática apriórica"—, lo publicaré al dar a luz mis lecciones de muchos años sobre lógica pura.[56] Sobre la gramática "pura" y las tareas generales de una morfología de las significaciones, *cfr. Investigaciones lógicas*, tomo II, Investigación IV.

que ya no tienen bajo sí particularizaciones por respecto a las cuales fueran ellas mismas especies (especies próximas o géneros intermedios más altos). Así mismo, el sumo es aquel género que ya no tiene sobre sí ningún otro género.

En este sentido, en el dominio lógico puro de las significaciones, "significación en general" es género sumo; cada forma determinada de proposición, cada forma determinada de miembro de proposición, una singularidad eidética; proposición en general, un género intermedio. Igualmente, número cardinal en general es un género sumo. Dos, tres, etc., son sus ínfimas diferencias o singularidades eidéticas. En las esferas dotadas de contenido son géneros sumos, por ejemplo, *cosa* en general, cualidad sensible, figura espacial, vivencia en general; las consistencias esenciales pertenecientes a las *cosas* determinadas, cualidades sensibles determinadas, figuras espaciales, vivencias, como tales, son singularidades eidéticas y con ello dotadas de contenido.

A ESTAS relaciones esenciales señaladas por género y especie (no relaciones de clases, esto es, de conjuntos) es inherente
[31] /26/ / que en | la esencia más particular esté "CONTENIDA[57] inmediata o mediatamente" la más general —en un sentido determinado que cabe captar en la intuición eidética según su índole peculiar. Justo por esto más de un investigador cuenta la relación del género y la especie eidéticos con la particularización eidética entre las relaciones de la "parte" con el "todo". "Todo" y "parte" tienen aquí precisamente el concepto más amplio de "continente" y "contenido", del cual es un caso particular la relación eidética de especies. Lo singular eidético implica, pues, la totalidad de las generalidades que están sobre él, las que a su vez "están encajadas unas en otras" gradualmente, lo superior siempre en lo inferior.

§ 13 . *Generalización y formalización*

Rigurosamente, hay que distinguir las relaciones de la generalización y la especialización de las relaciones, esencialmente heterogéneas, de la GENERALIZACIÓN DE LO DOTADO DE CONTENIDO A LO FORMAL LÓGICO-PURO, o, a la inversa, de la DONACIÓN DE UN CONTENIDO a algo lógicamente formal.

Con otras palabras: la generalización es algo totalmente distinto de la FORMALIZACIÓN, que desempeña, por ejemplo, en el análisis matemático un papel tan grande; y la especialización, algo totalmente distinto de la DESFORMALIZACIÓN, entendida como el "henchimiento" de una forma vacía lógico-matemática o de una verdad formal.

Con arreglo a esto, no debe confundirse la subordinación de una ESENCIA a la generalidad formal de una esencia LÓGICO-PURA con la subordinación de una esencia a sus GÉNEROS de esencia superiores. Así, por ejemplo, la esencia triángulo está subordinada al sumo género figura espacial, la esencia rojo al sumo género cualidad sensible. Por otra parte, está rojo, triángulo, y están todas las esencias, así homogéneas como heterogéneas, subordinadas al título categorial "esencia", que no tiene en modo alguno para todas ellas el carácter de un género de esencia; más bien, no lo tiene por respecto a NINGUNA de ellas. Considerar "esencia" como género de las esencias dotadas de contenido sería tan erróneo como malinterpretar el objeto en general (el algo vacío) como género de toda clase de objetos y luego, como es natural, pura y simplemente como el uno y único género sumo, como el género de todos los géneros. Más bien habrá que designar todas las categorías ontológico-formales / como singularidades eidéticas, que tie- /32/
nen su sumo género en la esencia "categoría ontológico-formal en general".

Igualmente está claro que toda inferencia determinada, digamos una inferencia al servicio de la física, es un caso singular de una determinada forma lógico-pura de | inferencia; toda de- [27]
terminada proposición de la física, caso singular de una forma de proposición, etc. Pero las formas puras no son géneros de las proposiciones o inferencias dotadas de contenido, sino tan sólo diferencias ínfimas, a saber, de los géneros lógico-puros proposición, inferencia, que, como todos los géneros similares, tienen su género pura y simplemente sumo, "significación[58] en general". El henchimiento de las formas lógicas vacías (y en la *mathesis universalis* no hay otra cosa que formas vacías) es, pues, una "operación" totalmente diferente frente a la genuina[(4)] especialización hasta la última diferenciación. Esto puede constatarse por todas partes; por ejemplo, el paso del espacio a la

"multiplicidad euclidiana" no es una generalización, sino una generalización "formal".

Para la verificación de esta radical distinción hay que remontarse, como en todos los casos semejantes, a la intuición de esencias, que nos enseña en seguida que las esencias-formas lógicas (por ejemplo las categorías) no "residen" en los casos singulares dotados de contenido, como el rojo general en los diferentes matices de rojo, o como "color" en rojo o azul, y que en general no están "en" ellos en el sentido propio, sentido que tendría con una relación entre todo y parte, en el usual sentido estrecho, una comunidad de naturaleza suficiente para justificar el hablar de un ESTAR CONTENIDO.

Ninguna extensa dilucidación ha menester el señalar que tampoco hay que confundir la subsunción de algo individual, en general de un esto-de-aquí, bajo una esencia (subsunción que tiene distinto carácter según que se trate de una diferencia ínfima o de un género), con la SUBORDINACIÓN de una esencia a su especie superior o a un género.

De igual forma, quede sólo indicada, precisamente, la cambiante manera de hablar de EXTENSIONES, y en particular refiriéndose a la función de las esencias en los juicios universales, manera de hablar que patentemente tiene que diferenciarse siguiendo las diferenciaciones discutidas. Toda esencia que no es una diferencia ínfima tiene una EXTENSIÓN EIDÉTICA,[59] una extensión de especialidades y últimamente, en todo caso, de
/33/ singularidades eidéticas. / Toda esencia formal tiene, por otra parte, su EXTENSIÓN formal o "MATEMÁTICA". Además, tiene toda esencia en general su extensión de singularizaciones INDIVIDUALES, un conjunto total ideal de posibles estos-de-aquí, a los cuales puede referirse el pensar universal-eidético. Hablar de EXTENSIÓN EMPÍRICA quiere decir más: el restringirse a una esfera de EXISTENCIA por medio de una posición de existencia entretejida que anula la generalidad PURA. Todo esto es transferible, naturalmente, de las esencias a los "conceptos" como significaciones.

[28] § 14. *Categorías del sustrato. La esencia de sustrato y el* τόδε τι

Llamamos además la atención sobre la distinción entre SUSTRATOS "llenos", "DOTADOS DE CONTENIDO", con las[(5)] co-

rrespondientes objetividades sintácticas "llenas", "dotadas de contenido", y los SUSTRATOS VACÍOS, con las objetividades sintácticas formadas a partir de ellos, las variantes del algo vacío. Esta última clase no es ella misma en modo alguno una clase vacía o pobre, puesto que se determina como la totalidad de los estados de cosas que entran en el acervo de la lógica pura en cuanto *mathesis universalis*, con todas las objetividades categoriales a partir de las cuales ellos mismos se construyen. Así, pues, entra en esta clase todo estado de cosas que un axioma o un teorema silogístico o aritmético cualquiera enuncie, toda forma de inferencia, todo número, toda formación numérica, toda función del análisis puro, toda multiplicidad euclidiana o no euclidiana bien definida en ella.

Si ahora nos fijamos con preferencia en la clase de objetividades dotadas de contenido, llegamos a ÚLTIMOS SUSTRATOS DOTADOS DE CONTENIDO como núcleos de todas las conformaciones sintácticas. A estos núcleos pertenecen las CATEGORÍAS DEL SUSTRATO, que se ordenan bajo los dos epígrafes cardinales disyuntivos: "ESENCIA ÚLTIMA DOTADA DE CONTENIDO" y "ESTO DE AQUÍ" o pura singularidad individual sin forma sintáctica. El término individuo, que aquí se ofrece, resulta en este caso inadecuado porque justamente la indivisibilidad que, como quiera que se determine, entra en la significación de la palabra, no debe recogerse en el concepto, antes bien hay que reservarla para el concepto particular y totalmente indispensable de individuo. / Adoptamos, por ende, la expresión /34/
aristotélica τόδε τι, que al menos en su tenor literal no implica este sentido.

Hemos puesto frente a frente la última esencia informe y el esto-de-aquí; ahora tenemos que fijar el nexo esencial que impera entre ellos y que consiste en que todo esto-de-aquí tiene SU consistencia esencial dotada de contenido, la cual tiene el carácter de una informe esencia de sustrato en el sentido indicado.

§ 15. *Objetos independientes y dependientes. Concreto e individuo*

Necesitamos todavía una distinción fundamental más, la distinción entre OBJETOS INDEPENDIENTES y DEPENDIENTES. Dependiente es, por ejemplo, una forma categorial en tanto que

remite necesariamente a un sustrato cuya forma es ella. Sustrato y forma son esencias que se señalan la una a la otra, no
[29] pensables "una sin otra". | En este amplísimo sentido, pues, la forma lógico-pura, por ejemplo la forma categorial objeto, es dependiente respecto de todas las materias de objetos; la categoría esencia, respecto de todas las esencias determinadas, etc. Prescindamos de estas formas de dependencia, y refiramos un concepto estricto de dependencia o independencia a nexos propiamente de "contenencia", a relaciones de "ESTAR CONTENIDO", SER-UNO y, eventualmente, ESTAR ENLAZADO en un sentido más propio.[60]

Especialmente nos interesa aquí lo que pasa con los últimos sustratos, y, tomadas las cosas todavía más estrechamente, con las esencias de sustrato dotadas de contenido. Existen para ellas dos posibilidades: que una esencia semejante funde con otra la unidad DE UNA esencia, o que no lo haga así. En el primer caso se tienen como resultado relaciones, que hay que describir con más detalle, de dependencia, ya unilateral, ya recíproca, y, por respecto a las singularidades eidéticas e individuales que caen bajo las esencias unidas, se tiene como resultado la consecuencia apodícticamente necesaria de que no pueda haber singularidades de una de las esencias, a no ser que estén determinadas por esencias que tengan con la otra
/35/ esencia por lo menos / comunidad de género.[a] Por ejemplo, la cualidad sensible señala necesariamente a alguna diferencia de difusión, y la difusión es a su vez necesariamente difusión de alguna cualidad unida a ella, que la "recubre". Un momento de "incremento", digamos de la categoría de intensidad, sólo es posible como inmanente a un contenido cualitativo, y un contenido de tal género no es a su vez pensable sin algún grado de incremento. Un aparecer, como vivencia de cierta determinación genérica, es imposible a no ser como aparecer de "algo aparente en cuanto tal", e igualmente a la inversa. Etcétera.

De ello resultan ahora importantes determinaciones de los conceptos categoriales formales individuo, concreto y abstracto. Una esencia dependiente se llama un ABSTRACTO; una

[a] *Cfr.* los extensos análisis de las *Investigaciones lógicas*, II, Investigación III, especialmente en la exposición algo mejorada de la nueva edición (1913).[65]

esencia absolutamente independiente, un CONCRETO. Un esto-de-aquí cuya esencia dotada de contenido es un concreto, se llama un INDIVIDUO.[61]

Si ponemos la "operación" de la generalización bajo el concepto recién ensanchado de la "variación"[62] lógica, podemos decir: el individuo[63] es el protoobjeto requerido por la lógica pura, el absoluto lógico,[64] al que remiten todas las variaciones[62] lógicas.

Un concreto es, como se comprende de suyo, una singularidad eidética, dado que especies y géneros (expresiones que usualmente excluyen las ínfimas diferencias) son por principio dependientes. Las SINGULARIDADES EIDÉTICAS se dividen, según esto, en ABSTRACTAS y CONCRETAS. [30]

Singularidades eidéticas contenidas disyuntivamente en un concreto son necesariamente "heterogéneas", en vista de la ley[66] ontológico-formal que dice que dos singularidades eidéticas de uno y el mismo género no pueden estar enlazadas en la unidad DE UNA esencia, o, como también se dice: ínfimas diferencias de un género son "incompatibles" entre sí. Según esto, toda singularidad inserta en un concreto, considerada como diferencia, conduce a un sistema separado de especies y géneros, por ende también a sumos géneros separados. Por ejemplo, en la unidad de una *cosa* fenoménica lleva su figura determinada al sumo género figura espacial en general, su color determinado / a cualidad visual en general. Sin embargo, las ínfimas diferencias en el concreto, en vez de ser disyuntivas, pueden también estar superpuestas una a otra; así, por ejemplo, las propiedades físicas presuponen y encierran en sí determinaciones espaciales. Entonces tampoco son disyuntivos los sumos géneros. /36/

Como consecuencia ulterior, los géneros se dividen, de manera característica y fundamental, en aquellos que tienen bajo sí concretos y aquellos que tienen bajo sí abstractos. Hablamos cómodamente de GÉNEROS CONCRETOS y ABSTRACTOS, a pesar del doble sentido que toman ahora los adjetivos. Pues a nadie se le ocurrirá tener géneros concretos por concretos en el sentido primigenio. Pero donde la exactitud lo requiera habrá que usar la expresión más pesada géneros de concretos o bien géneros de abstractos. Ejemplos de géneros concretos son: *cosa real*, fantasma visual[67] (figura visual que aparece sensiblemente

llena), vivencia, etc. En cambio, figura espacial, cualidad visual, etc., son ejemplos de géneros abstractos.

§ 16. *Región y categoría en la esfera dotada de contenido. Conocimientos sintéticos* a priori

Con los conceptos de individuo y concreto queda también definido, en forma rigurosamente "analítica", el concepto, fundamental para la teoría de la ciencia, de REGIÓN. Región no es otra cosa que la UNIDAD TOTAL DE SUMOS GÉNEROS INHERENTES A UN CONCRETO, o sea, la complexión, esencialmente
[31] unitaria, de los sumos | géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto. La extensión eidética de la región comprende la totalidad ideal de los complejos concretamente unificados de las diferencias de estos géneros; la extensión individual, la totalidad ideal de los posibles individuos de tales esencias concretas.

Toda esencia regional determina VERDADES ESENCIALES "SINTÉTICAS", ES DECIR, TALES QUE ESTÁN FUNDADAS EN ELLA EN CUANTO ESTA ESENCIA GENÉRICA, PERO QUE NO SON MERAS PARTICULARIZACIONES DE VERDADES ONTOLÓGICO-FORMALES. El concepto regional y sus variedades regionales no son, pues, libremente variables en estas verdades sintéticas; la sustitución de los términos determinados concernien-
/37/ tes por otros indeterminados no da por resultado una / ley lógico-formal, como ocurre de modo característico en todas las necesidades "analíticas". El conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional constituye el contenido de la ontología regional. El conjunto total de las verdades FUNDAMENTALES entre ellas, de los AXIOMAS REGIONALES, deslinda —y nos DEFINE— el CONJUNTO DE LAS CATEGORÍAS REGIONALES. Estos conceptos no se limitan a expresar, como los conceptos en general, particularizaciones de categorías lógico-puras, sino que se distinguen porque, en virtud de los axiomas regionales, expresan lo que pertenece PECULIARMENTE a la esencia regional, o EXPRESAN CON GENERALIDAD EIDÉTICA LO QUE TIENE QUE CONVENIR "*A PRIORI*" Y "SINTÉTICAMENTE" A UN OBJETO INDIVIDUAL DE LA REGIÓN. La aplicación de semejantes conceptos (no lógico-puros) a individuos dados es una

aplicación apodíctica e incondicionalmente necesaria, y por lo demás regulada por los axiomas regionales (sintéticos).

Si se quieren precisar las consonancias con la crítica de la razón de Kant (a pesar de las considerables diferencias en las concepciones fundamentales, que, sin embargo, no excluyen una íntima afinidad), habría que entender por CONOCIMIENTOS SINTÉTICOS *A PRIORI* los AXIOMAS REGIONALES, y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones. Los "CONCEPTOS SINTÉTICOS FUNDAMENTALES" o CATEGORÍAS serían los conceptos regionales fundamentales (referidos esencialmente a la determinada región y sus proposiciones sintéticas fundamentales), y tendríamos tantos DISTINTOS GRUPOS DE CATEGORÍAS COMO REGIONES haya que distinguir.

Aquí se presenta EXTERIORMENTE la ONTOLOGÍA FORMAL en una misma serie con las ontologías regionales (las propiamente "MATERIALES", "SINTÉTICAS"). Su concepto regional, "objeto", | determina (*cfr. supra*, § 10) el sistema de axiomas [32] formales y con él el conjunto de las categorías formales ("analíticas"). En esto radica de hecho una justificación del paralelismo, a pesar de todas las esenciales diferencias destacadas.

§ 17. *Conclusión de las consideraciones lógicas* /38/

Toda nuestra consideración ha sido puramente lógica, no se ha movido en ninguna esfera "material", o, lo que es equivalente, en ninguna región DETERMINADA; ha hablado en general de regiones y categorías, y esta generalidad ha sido, de acuerdo con el sentido de las definiciones edificadas unas sobre otras, una generalidad puramente lógica. Había, justo, que trazar SOBRE EL SUELO DE LA LÓGICA PURA UN ESQUEMA, COMO FRAGMENTO DE LA COMPOSICIÓN FUNDAMENTAL EMANADA DE ELLA DE TODO POSIBLE CONOCIMIENTO U OBJETIVIDADES DEL CONOCIMIENTO,[68] DE ACUERDO CON EL CUAL LOS INDIVIDUOS TIENEN QUE SER DETERMINABLES BAJO "PRINCIPIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*", según CONCEPTOS Y LEYES, o de acuerdo con el cual TODAS LAS CIENCIAS EMPÍRICAS TIENEN QUE FUNDARSE EN ONTOLOGÍAS REGIONALES PERTINENTES A ELLAS y no meramente en la lógica pura común a todas las ciencias.

A la vez brota de aquí la IDEA DE UNA TAREA: determinar en el ámbito de nuestras intuiciones individuales los SUMOS GÉNEROS DE CONCRECIONES, y de este modo llevar a cabo una DISTRIBUCIÓN DE TODO SER INDIVIDUAL INTUITIVO SEGÚN REGIONES DEL SER, CADA UNA DE LAS CUALES SEÑALA UNA CIENCIA (o grupo de ciencias) EIDÉTICA Y EMPÍRICA POR PRINCIPIO DISTINTA, porque lo es por las razones esenciales más radicales. La distinción radical no excluye en modo alguno, por lo demás, el entrelazamiento ni el solapamiento parcial. Así, por ejemplo, "*cosa* material" y "alma" son distintas regiones del ser y, sin embargo, la última está fundada en la primera y de ahí brota la fundación de la psicología en la somatología.

El problema de una "clasificación" radical de las ciencias es en lo principal el problema de la separación de las regiones, y para ello, a su vez, se requieren previas investigaciones puramente lógicas de la índole de las hechas aquí en unas líneas. Por otra parte, ciertamente también se requiere la fenomenología —de la cual hasta ahora no sabemos nada.

Capítulo segundo

ERRÓNEAS INTERPRETACIONES NATURALISTAS

§ 18. *Introducción a las discusiones críticas*

Las consideraciones generales que hemos antepuesto sobre la esencia y la ciencia de esencias en contraste con el hecho y la ciencia de hechos, han tratado de bases esenciales para nuestra edificación de la idea de una fenomenología pura[69] (que, según la introducción, debe ser, en efecto, una ciencia de esencias) y para la comprensión de su posición relativamente a todas las ciencias empíricas, así, pues, también relativamente a la psicología. Pero todas las determinaciones de principio tienen que ser comprendidas en el sentido correcto: de esto depende mucho. En ellas –subrayémoslo enérgicamente– no hemos adoctrinado partiendo de una posición filosófica previamente dada; no hemos utilizado doctrinas filosóficas consagradas, por mucho que gocen de reconocimiento universal, sino que hemos hecho algunas INDICACIONES DE PRINCIPIO en el sentido más riguroso, es decir, nos hemos limitado a dar expresión fiel a distinciones que se nos dan directamente en la INTUICIÓN. Las hemos tomado exactamente como se dan en ella, sin exposición hipotética o interpretativa alguna, sin introducir nada de lo que pudieran sugerirnos las teorías transmitidas de antaño y hogaño. Comprobaciones hechas así son efectivos "comienzos"; y si son, como las nuestras, de una generalidad que se refiere a las regiones globales del ser, entonces son a buen seguro principios en sentido filosófico y pertenecen ellas mismas a la filosofía. Pero no necesitamos presuponer ni siquiera esto último; nuestras consideraciones anteriores están, como deben estarlo todas las ulteriores, libres de toda relación

de dependencia respecto de una “ciencia” tan discutible y sospechosa como la filosofía. En nuestras comprobaciones fundamentales no hemos presupuesto nada, ni siquiera el concepto de filosofía, y así queremos seguir haciendo en adelante. La ἐποχή FILOSÓFICA[70] que nos proponemos debe consistir, formulándolo expresamente, EN ABSTENERNOS POR COMPLETO DE JUZGAR ACERCA DEL CONTENIDO DOCTRINAL DE TODA FILOSOFÍA PREVIAMENTE DADA Y EN LLEVAR A CABO TO-
/40/ DAS NUESTRAS CONSTATACIONES EN EL MARCO / DE ESTA ABSTENCIÓN. Por otra parte, no por ello necesitamos evitar (ni podemos tampoco evitarlo) hablar de filosofía, de filosofía como *factum* histórico, de direcciones filosóficas fácticas que
[34] han determinado, tanto en buen sentido como | más a menudo también en mal sentido, las convicciones científicas generales de la humanidad, y ello muy particularmente con respecto a los puntos fundamentales tratados.

Justo en este respecto tenemos que entrar en una discusión con el empirismo, en una discusión que muy bien podemos sostener dentro de nuestra ἐποχή, ya que aquí se trata de puntos que están sujetos a una comprobación inmediata. Si la filosofía tiene un acervo de fundamentos “de principio” en el sentido genuino, o sea, que por su esencia sólo pueden fundarse mediante una intuición inmediatamente dadora, entonces una disputa sobre ellos se decide independientemente de toda CIENCIA filosófica, independientemente de la posesión de su idea y de su contenido doctrinal presuntamente fundado. La situación que nos impone esta disputa es la producida por el hecho de que el empirismo niega las “ideas”, las “esencias”, los “conocimientos esenciales”. No es éste el lugar de desarrollar las razones históricas justo por las cuales el avance triunfante de las ciencias naturales, por mucho que deban su alto nivel científico, también en cuanto “matemáticas”, a una fundamentación eidética, fomentó el empirismo filosófico, haciendo de él la convicción predominante, incluso casi la única dominante dentro de los círculos de los investigadores experimentales. En todo caso, alienta en estos círculos, y por tanto también entre los psicólogos, una hostilidad hacia las ideas que a la postre ha de ser peligrosa para el progreso de las mismas ciencias de experiencia; y ello en razón de que semejante hostilidad impide la

fundamentación eidética de estas ciencias, en modo alguno ya concluida, y la constitución eventualmente necesaria de nuevas ciencias de esencias indispensables para su progreso. Como se pondrá claramente de manifiesto más tarde, lo dicho concierne justamente a la fenomenología, que[71] constituye el esencial fundamento eidético de la psicología y de las ciencias del espíritu. Son menester, pues, algunas explicaciones en defensa de nuestras aseveraciones.

§ 19 . *La identificación empirista de experiencia y acto originariamente dador* /41/

El naturalismo empirista surgió, así tenemos que reconocerlo, de motivos sumamente apreciables. Es un radicalismo cognoscitivo-práctico que quiere hacer valer en contra de todos los "ídolos", en contra de los poderes de la tradición y la superstición, de los prejuicios rudimentarios y refinados de toda índole, el derecho de la razón autónoma como la única autoridad en las cuestiones que se refieren a la verdad. | Juzgar sobre las [35] cosas racional o científicamente quiere decir, empero, guiarse por las COSAS MISMAS, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas. SÓLO OTRA MANERA DE EXPRESAR eso mismo —TAL CREE EL EMPIRISTA— es la afirmación de que toda ciencia tiene que partir de la EXPERIENCIA, que FUNDAR su conocimiento mediato en una experiencia inmediata. Así, ciencia auténtica y ciencia de experiencia son para el empirista una misma cosa. "Ideas", "esencias", frente a los hechos —¿qué otra cosa serían que entidades escolásticas, que fantasmas metafísicos? Haber redimido a la humanidad de semejante aquelarre filosófico, es justamente el gran mérito de la moderna ciencia natural. Sólo con la realidad experimentable, *real*, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia basada en imaginaciones es precisamente ciencia imaginaria. Las imaginaciones como hechos psíquicos son, naturalmente, respetables; pertenecen a la psicología. Pero que —como se intentó exponer en el capítulo anterior— de las imaginaciones hayan de brotar, por medio de una llamada visión esencial fundada en ellas, nuevos datos, datos "eidéticos", objetos que son *irreales*,

esto es —así concluirá el empirista— precisamente "aberración
ideológica", un "retroceso a la escolástica" o a aquella suerte
de "construcciones especulativas *a priori*" con que el idealismo
ajeno a la ciencia natural tanto obstaculizó a la ciencia genuina
en la primera mitad del siglo XIX.

Sin embargo, todo lo que el empirista dice ahí descansa
en malas inteligencias y prejuicios —por bien intencionado y
bueno que sea el motivo que le guíe primitivamente. El error
/42/ de principio de la argumentación / empirista radica en iden-
tificar o confundir la exigencia fundamental de un volver a las
"cosas mismas" con la exigencia de fundar todo conocimiento
en la EXPERIENCIA.[72] Dada la comprensible limitación natura-
lista del marco de las "COSAS" cognoscibles, para el empirista
pasa sin más la experiencia por ser el único acto que da cosas
mismas. Pero las COSAS NO son sin más COSAS NATURALES,
la realidad en sentido corriente no es sin más la realidad en
general, y SÓLO A LA REALIDAD NATURAL se refiere ese ac-
to que da originariamente que llamamos EXPERIENCIA.[73] El
llevar a cabo aquí identificaciones y tratarlas como presuntas
obviedades, quiere decir hacer a un lado sin verlas diferencias
[36] que pueden darse en la más clara intelección. | Cabe preguntar,
pues, de QUÉ lado están los prejuicios. La genuina exención de
prejuicios no exige que se rechacen sin más los "juicios extra-
ños a la experiencia", sino solamente cuando el SENTIDO PRO-
PIO de los juicios EXIJA una fundamentación de experiencia.
AFIRMAR rotundamente que TODOS los juicios admiten, e in-
cluso exigen, fundamentación de experiencia, sin antes haber
sometido a un ESTUDIO la esencia de los juicios según sus espe-
cies radicalmente distintas, y haber ponderado así si semejante
afirmación no entraña a la postre un CONTRASENTIDO: eso es
una "construcción especulativa *a priori*", que no resulta mejor
porque esta vez venga del lado empirista. La ciencia genuina y
la genuina exención de prejuicios que le es propia exige como
base de todas las pruebas juicios inmediatamente válidos en
cuanto tales, que saquen directamente su validez de INTUICIO-
NES ORIGINARIAMENTE DADORAS. Pero éstas son de la índole
que les prescribe el SENTIDO de estos juicios, o la ESENCIA
propia DE LOS OBJETOS Y ESTADOS DE COSAS JUDICATIVOS.
Las regiones fundamentales de objetos y, correlativamente, los

tipos regionales de intuiciones dadoras; los tipos de juicio que les son inherentes, y, finalmente, las normas noéticas que para la fundamentación de los juicios de tales tipos EXIGEN, en cada caso, precisamente esta especie de intuición y no otra —nada de esto puede postularse o decretarse desde arriba; sólo cabe comprobarlo intelectivamente, y esto quiere decir, a su vez: acreditarlo mediante intuición originariamente dadora y fijarlo en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en ella. Quiere parecernos que éste y no otro es el aspecto que presentaría un proceder realmente exento de prejuicios o puramente apegado a las cosas.

El "VER"[74] INMEDIATO, no meramente el ver sensible, expe- /43/ rimentante, sino el VER EN GENERAL COMO CONCIENCIA ORIGINARIAMENTE DADORA DE CUALQUIER ESPECIE QUE SEA, es la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales. Función legitimadora la tiene sólo porque y en la medida en que es originariamente dadora. Si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicitación y el apresamiento conceptual puramente sobre la base de la visión y en el marco de lo realmente captado al ver, si vemos luego (como un nuevo modo de "ver") cómo está conformado el objeto, entonces el enunciado fielmente expresivo goza de su derecho. No conceder ningún valor al "lo veo" en la pregunta por el porqué de este enunciado, sería un contrasentido —como veremos con intelección todavía. Esto, por lo demás, no excluye —añadámoslo aquí, en prevención de posibles malas inteligencias— que en ciertas circunstancias pueda contender un ver con otro ver | e igualmente una aserción LEGÍTIMA con [37] otra. Pues esto no entraña que el ver no sea un fundamento de derecho, como tampoco el preponderar de una fuerza sobre otra quiere decir que ésta no sea una fuerza. Pero sí quiere decir que quizá dentro de cierta categoría de intuiciones (y esto concierne justamente a las sensiblemente experimentantes) el ver sea por esencia "imperfecto"; que pueda ser por principio fortalecido o debilitado; que, por ende, una aserción que tenga en la experiencia un fundamento de derecho inmediato y por tanto auténtico, tenga que ser, sin embargo, abandonada en la marcha progresiva de la experiencia en virtud de un derecho opuesto que prepondere sobre el suyo y lo anule.

§ 20 . *El empirismo como escepticismo*

Así, pues, sustituimos la experiencia por la "intuición", que es más general, y por ende rechazamos la identificación de ciencia en general y ciencia de experiencia. Se reconoce fácilmente, por lo demás, que defender esta identificación e impugnar la validez del pensar puramente eidético conduce a un escepticismo que, como genuino escepticismo, se anula por el contrasentido que entraña.[a] Basta preguntar al empirista por
/44/ la fuente de la / validez de sus tesis generales (por ejemplo, "todo pensar válido se funda en la experiencia, en cuanto que ésta es la única intuición dadora"), para que se enrede en un demostrable contrasentido. La experiencia directa sólo da, en efecto, individualidades singulares y no generalidades, así que ella no basta. A la intelección esencial no puede el empirista apelar, puesto que la niega; apelará, pues, a la inducción y, en general, pues, al complejo de inferencias mediatas por medio de las cuales llega la ciencia de experiencia a sus proposiciones generales. Pero ¿qué pasa, preguntamos, con la verdad de las inferencias mediatas, sean deductivas o inductivas? ¿Es esta VERDAD[75] misma (o más, podríamos preguntar incluso, es ya la verdad de un simple juicio singular) algo experimentable y en último término perceptible? Y ¿qué pasa con los PRINCIPIOS de los modos de inferencias, a los cuales se apela en el caso discutible o dudoso, qué pasa, por ejemplo, con los principios silogísticos, el principio de la "transitividad de la identidad", etc., a los que se hace remontar aquí, como a últimas fuentes, la justificación de todas las inferencias? ¿Son todos estos principios también generalizaciones empíricas, o no entraña semejante concepción el más radical de los contrasentidos?

[38] Sin entrar aquí en mayores explicaciones, que se limitarían a repetir lo dicho en otros lugares,[b] se habrá puesto en claro, al menos, que las tesis fundamentales del empirismo necesitan de un previo y exacto análisis, clarificación y fundamentación, y que esta fundamentación tiene ella misma que ajustarse a las normas enunciadas por las tesis. Pero a la vez es también paten-

[a] *Cfr.* sobre el concepto característico de escepticismo los "Prolegómenos a la lógica pura", *Investigaciones lógicas*, I, § 32.

[b] *Cfr. Investigaciones lógicas*, I, especialmente capítulos IV y V.

te que aquí cabe al menos una seria sospecha de si en esta referencia retrospectiva no se ocultará un contrasentido —mientras que en la literatura empirista apenas se puede encontrar el atisbo de un intento seriamente hecho para aclarar efectivamente y fundar científicamente estas relaciones. La fundamentación científica requeriría, aquí como en otras partes, partir de casos singulares fijados con todo rigor teórico y avanzar desde ellos hacia tesis generales, siguiendo métodos rigurosos iluminados por una intelección de principio. Los empiristas parecen haber pasado por alto que las exigencias científicas de que en / sus /45/
tesis hacen objeto a todo conocimiento, deben aplicarse también a sus propias tesis.

Mientras que ellos como genuinos filósofos que tienen ya un punto de vista parten de previas opiniones no aclaradas ni fundadas, en patente contradicción con su principio de exención de prejuicios, nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra ANTES de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y captar inmediatamente —cuando, precisamente, no se deja uno cegar por prejuicios ni aparta por ellos la atención de clases enteras de auténticos datos. Si "POSITIVISMO" quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo "positivo", esto es, en lo que se puede captar originariamente, entonces somos NOSOTROS los auténticos positivistas. Nosotros, en efecto, no nos dejamos menoscabar por NINGUNA autoridad el derecho de reconocer todas las especies de intuición como fuentes de legitimidad del conocimiento igualmente valiosas —ni siquiera por la autoridad de la "ciencia moderna de la naturaleza". Cuando habla efectivamente la ciencia de la naturaleza, escuchamos con gusto y en actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan los investigadores de la naturaleza; y con toda seguridad NO, cuando éstos hablan de "filosofía natural" y "epistemología de la ciencia natural". Y así, ante todo no, cuando quieren hacernos creer que las obviedades generales, como las que expresan todos los axiomas (proposiciones como que | $a + 1 = 1 + a$, que un juicio no puede tener color, [39]
que de dos sonidos cualitativamente distintos uno es más bajo

y otro más alto, que una percepción es EN SÍ percepción de algo, etc.), son expresiones de hechos de experiencia, mientras que nosotros reconocemos con PLENA INTELECCIÓN que semejantes proposiciones dan expresión explícita a datos de una intuición eidética. Pero justo por esto vemos con claridad que los "positivistas" tan pronto mezclan las diferencias cardinales de las especies de intuición como ven el contraste entre ellas, mas, atados por sus prejuicios, sólo QUIEREN reconocer a una sola de ellas por válida o hasta por existente.

/46/ § 21 . *Oscuridades del lado idealista*

La oscuridad reina aquí también, sin duda, en el lado opuesto. Cierto que se admite un pensar puro, "apriórico", y que, por tanto, se rechaza la tesis empirista; pero no se llega a tener por medio de la reflexión una clara conciencia de que hay algo que es un intuir puro, como una especie de dación en la que se dan originariamente esencias como objetos, enteramente tal como[76] en la intuición experimentante se dan *realidades* individuales; no se reconoce que TAMBIÉN TODO VER INTELECTIVO JUDICATIVO, como en particular el de las verdades incondicionalmente GENERALES, CAE BAJO EL CONCEPTO DE INTUICIÓN DADORA, EL CUAL TIENE PRECISAMENTE MUCHAS DIFERENCIACIONES, ANTE TODO LAS QUE CORREN PARALELAS A LAS CATEGORÍAS LÓGICAS.[a] Se habla en verdad de evidencia, pero, en lugar de ponerla, como ver intelectivo, EN RELACIONES ESENCIALES con el ver corriente, se habla de un "SENTIMIENTO DE EVIDENCIA" que, como un místico *index veri,* prestaría al juicio una coloración afectiva. Semejantes concepciones sólo son posibles mientras no se ha aprendido a analizar, puramente viendo y en conformidad con lo esencial, las especies de conciencia, en lugar de hacer desde arriba teorías sobre ellas. Estos presuntos sentimientos de evidencia, de necesidad intelectual o como quiera que se los llame, no son más que SENTIMIENTOS TEÓRICAMENTE INVENTADOS.[b] Es lo

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, II, Investigación VI, §§ 45 ss. Igualmente, *supra*, § 3.

[b] Exposiciones como la que hace, por ejemplo, Elsenhans en el recién aparecido *Lehrbuch der Psychologie* [*Manual de psicología*], pp. 289 ss., son, a mi

que reconocerá todo aquel que haya llevado a dación realmente visiva un caso cualquiera de evidencia y lo haya comparado con un caso de no evidencia del mismo contenido judicativo. Entonces se nota en seguida que el supuesto tácito de la teoría de la evidencia como sentimiento, | a saber, que un juzgar, igual [40]
en todo lo demás de su esencia psicológica, una de las veces está coloreado afectivamente y la otra no lo está, es radicalmente erróneo; que, más bien, una misma capa superior, la de la enunciación igual como mera expresión SIGNIFICATIVA,[77] una de las veces se ajusta paso por paso a una intuición que "ve clara e intelectivamente" el estado de cosas,[78] mientras que la otra vez funge como capa inferior un fenómeno enteramente distinto, una conciencia del estado de cosas no intuitiva, y, en casos, totalmente / confusa y desarticulada. Con EL MISMO /47/
derecho se podría por ende concebir en la esfera de la experiencia la distinción entre el juicio de percepción claro y fiel y un juicio vago cualquiera sobre el mismo estado de cosas, diciendo que el primero va acompañado de un "SENTIMIENTO DE CLARIDAD" y el otro no.

§ 22 . *El reproche de realismo platónico. Esencia y concepto*

Particular escándalo ha causado una y otra vez el que, como[79] "*realistas* platonizantes", tratemos ideas o esencias como objetos y les atribuyamos, como a otros objetos, ser real (verdadero), así como, en correlación con ello, la posibilidad de ser captadas por medio de una intuición –no de otro modo que en el caso de las *realidades*. Prescindamos aquí de aquella clase, por desgracia muy frecuente, de rápidos lectores que adjudican sus propios conceptos al autor, a quien le son enteramente extraños, y luego no encuentran precisamente difícil sacar absurdos de sus exposiciones.[a] Si OBJETO y ALGO *REAL*, REALIDAD y REALIDAD *REAL*, quieren decir una y la misma cosa, entonces, ciertamente, la concepción de ideas como objetos y realidades es una torcida "hipostatización platónica". Pero si se distinguen rigurosamente ambas cosas, como se hace en las *Investigaciones*

modo de ver, ficciones psicológicas sin el menor fundamento en los fenómenos.

[a] La polémica contra las *Investigaciones lógicas* y mi artículo de *Logos*, incluso la bien intencionada, se mueve, por desgracia, en su mayor parte a este nivel.

lógicas, si se define objeto como algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de un enunciado (categórico, afirmativo) verdadero, ¿qué escándalo puede quedar —a no ser el que brote de oscuros prejuicios? El concepto general de objeto tampoco lo he inventado yo, sino que me he limitado a restituir el que requieren todas las proposiciones puramente lógicas, señalando a la vez que es un concepto por principio indispensable y que por ello también determina[80] el lenguaje general de la ciencia.
[41] Y en este sentido ES un "objeto", precisamente, | la nota do, que es un miembro numéricamente único de la escala musical, o lo ES el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, una proposición cualquiera en el "mundo" de las proposiciones[81]
/48/ —en suma, cualquier clase de entidad ideal. / La ceguera para las ideas es una forma de ceguera psíquica; por obra de los prejuicios se vuelve uno incapaz de traer al campo del juicio lo que tiene en el campo de la propia intuición. En verdad todos ven, y, por decirlo así, constantemente, "ideas", "esencias"; todos operan con ellas en el pensamiento, ejecutan también juicios esenciales —sólo que las eliminan con la interpretación a que les obliga su "punto de vista"[82] epistemológico. Los datos evidentes son pacientes, dejan que las teorías hablen sobre ellos sin mirarlos, pero siguen siendo lo que son. Es cosa de las teorías dirigirse por los datos, y cosa de las teorías del conocimiento distinguir las especies fundamentales de datos y describirlas de acuerdo con su esencia propia.

Los prejuicios nos vuelven notablemente contentadizos en asuntos teóricos. Esencias, y por ende también intuición esencial (ideación), no PUEDE haberlas; luego, allí donde la manera general de hablar se halla en contradicción con esto, TIENE QUE tratarse de "HIPOSTATIZACIONES GRAMATICALES", por las cuales no debe uno dejarse arrastrar a las "HIPOSTATIZACIONES METAFÍSICAS". Lo que se encuentra fácticamente sólo pueden ser procesos psíquicos *reales* de "ABSTRACCIÓN", que se enlazan con experiencias o representaciones *reales*. De acuerdo con esto, se construyen celosamente "teorías de la abstracción", y la psicología que se ufana de su carácter empírico se enriquece aquí, COMO EN TODAS LAS ESFERAS INTENCIONALES (que ciertamente constituyen temas capitales de la psicolo-

gía), con FENÓMENOS INVENTADOS, con ANÁLISIS PSICOLÓGICOS QUE NO SON ANÁLISIS DE NINGUNA CLASE. Las ideas o las esencias son, pues, se dice, "CONCEPTOS", y los conceptos son "FORMACIONES PSÍQUICAS", "productos de la abstracción", y en cuanto tales desempeñan, sin duda, un gran papel en nuestro pensar. "Esencia", "idea" o "eidos" sólo son ilustres nombres "filosóficos" para "escuetos hechos psicológicos". Nombres peligrosos en virtud de las sugestiones metafísicas.

Respondemos: cierto que las esencias son "conceptos" —si por conceptos se entiende, lo que permite la equívoca palabra, justamente esencias. Véase tan sólo con claridad que hablar de productos psíquicos es ENTONCES un sinsentido, e igualmente hablar de FORMACIÓN de conceptos, si ésta ha de entenderse en el sentido propio y riguroso.[83] Incidentalmente se lee en un tratado que la serie de los números es una serie de conceptos, y luego, un trecho más adelante, | que los conceptos son for- [42]
maciones del pensamiento. Primeramente se designaba, pues, a los números mismos, a las esencias, como conceptos. Pero ¿no son / los números, preguntamos, lo que son, tanto si los /49/
"formamos" como si no los formamos? Cierto, mi contar lo llevo a cabo yo, yo formo mis representaciones numéricas en el "uno y uno". Estas representaciones numéricas son ahora éstas, y cuando las formo en otra ocasión, aunque las forme como iguales, son otras.[84] En este sentido, por momentos no hay ninguna, por momentos hay muchas, tantas como se quiera, representaciones numéricas de uno y el mismo número. Pero justo con ello hemos efectivamente distinguido (¿y cómo podríamos evitarlo?); la representación numérica no es el número mismo, no es el dos, este miembro único de la serie de los números, que, como todos los miembros de esta serie, es un ser intemporal. Llamarlo una formación psíquica es, pues, un contrasentido, una falta contra el sentido del lenguaje aritmético, que es perfectamente claro, de una validez que puede ser vista con intelección en todo momento, que se halla, pues, ANTES que todas las teorías. Si los conceptos son formaciones psíquicas, entonces cosas tales como los números puros no son conceptos. Pero si estos números son conceptos, entonces los conceptos no son formaciones psíquicas. Se NECESITAN,

pues, nuevos términos, justo para desatar equívocos de esta peligrosidad.

§ 23. *Espontaneidad de la ideación. Esencia y* fictum [85]

Pero, se objetará, ¿no es verdadero y evidente que conceptos, o si se quiere, esencias como rojo, casa, etc., surgen por abstracción a partir de intuiciones individuales? ¿Y no CONSTRUIMOS arbitrariamente conceptos a partir de conceptos ya formados? Luego, se trata de productos psicológicos. Es parecido, se añadirá quizá aún, a lo que pasa en el caso de las FICCIONES ARBITRARIAS: el centauro que toca la flauta y que libremente nos imaginamos es precisamente una formación de nuestra representación. — Respondemos: cierto que la "formación de conceptos" e igualmente la libre ficción se llevan a cabo con espontaneidad y que lo espontáneamente engendrado es, de suyo se comprende, un producto del espíritu. Mas, por lo que concierne al centauro que toca la flauta, es una representación en el sentido en que se dice que es una representación lo representado, pero no en aquel en que representación es el nombre de una vivencia psíquica. El centauro mismo no es naturalmente nada psíquico, no existe ni en el alma ni en la conciencia, ni en ninguna otra parte: es, en efecto, "nada", es por completo una "imaginación"; dicho más exactamente: la vivencia imaginativa es el imaginar DE un centauro. En esa medida, es sin duda inhe-
/50/ rente a la vivencia misma el "centauro-mentado", / el centauro-fantaseado. Pero no se confunda ahora tampoco precisamente
[43] esta vivencia imaginativa | con lo en ella imaginado en cuanto tal.[a] [86]Así, tampoco en el abstraer espontáneo es la ESENCIA, sino la conciencia DE ella, lo engendrado, y aquí la situación es la siguiente: que, y patentemente por esencia, una conciencia ORIGINARIAMENTE DADORA de una esencia (ideación) es en sí misma y necesariamente una conciencia espontánea,[87] mientras que a la conciencia sensiblemente dadora, a la conciencia experimentante, la espontaneidad le es extraesencial: el objeto individual puede "aparecer", ser conciente aprehensivamente, pero sin una "actuación" espontánea "sobre" él. No se encuen-

[a] Comp. a este respecto los análisis fenomenológicos de las secciones ulteriores de este trabajo.

tran, pues, motivos, como no sean los de la confusión, que pudieran exigir una identificación entre la conciencia de esencias y la esencia misma, y por ende la psicologización de esta última.

Pero aún podría el emparejamiento con la conciencia de ficciones hacer cavilar con respecto a la "existencia" de las esencias. ¿No es la esencia una ficción, como en efecto lo quieren los escépticos? No obstante, tanto como el emparejamiento de la ficción y la percepción bajo el concepto más general de "conciencia intuitiva" amenaza la existencia de los objetos dados en percepción, el emparejamiento antes hecho amenaza la "existencia" de las esencias. Las *cosas* pueden ser percibidas, recordadas y, por ello, concientes como "reales"; o, también, en actos modificados, ser concientes como dudosas, como nulas (ilusorias); por último, también en una modificación enteramente distinta, ser concientes como "meramente flotantes ante la mente" y flotantes ante la mente como DIZQUE reales, nulas, etc. Algo enteramente similar sucede con las esencias, y con esto se relaciona el que también ellas, como otros objetos, puedan ser mentadas ya correcta, ya erradamente, como por ejemplo en el pensar geométrico falso. Pero la captación e intuición de esencias es un acto multiforme; en especial, LA VISIÓN DE ESENCIAS ES UN ACTO ORIGINARIAMENTE DADOR y, en cuanto tal, un acto ANÁLOGO AL PERCIBIR SENSIBLE y NO AL IMAGINAR.

§ 24. *El principio de todos los principios* /51/

Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS: que TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; que TODO lo que se nos OFRECE EN LA "INTUICIÓN" ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES | EN QUE EN ELLA SE DA. Vemos con intelec- [44]
ción, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias. Toda enunciación que no hace más que prestar expresión a tales daciones mediante mera explicitación y significaciones fielmente ajustadas a ellas, es entonces realmente, como hemos dicho

en las palabras iniciales de este capítulo, un COMIENZO ABSOLUTO, destinado a la fundamentación en el genuino sentido, *PRINCIPIUM*. Pero esto es válido en particular medida de los conocimientos esenciales generales de esta índole, a los cuales se restringe comúnmente la palabra principio.

En este sentido tiene perfecta razón el INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA para seguir el "principio" que dice que hay que preguntarle a toda aserción referente a hechos de la naturaleza por las experiencias que la fundamentan. Pues éste ES un principio, es una aserción sacada inmediatamente de una intelección general, como podemos convencernos en todo momento trayendo el sentido de las expresiones usadas en el principio a perfecta claridad, y a la dación pura las esencias que les son inherentes. Pero en el mismo sentido el INVESTIGADOR DE ESENCIAS, y quienquiera que utilice y enuncie proposiciones generales, tiene que seguir un principio paralelo; y es necesario que lo haya, puesto que, en efecto, ya el principio concedido hace un instante de la fundamentación de todo conocimiento de hechos por medio de la experiencia no es él mismo experiencialmente intelectivo –precisamente tal como todo principio y todo conocimiento de esencias en general.

§ 25. *El positivista como investigador de la naturaleza en la práctica, el investigador de la naturaleza como positivista en la reflexión*

De facto, el positivista sólo rechaza los conocimientos esenciales cuando reflexiona "filosóficamente" y se deja engañar por los
/52/ sofismas / de los filósofos empiristas, pero no cuando como investigador de la naturaleza piensa y fundamenta en la actitud científico-natural. Pues entonces se deja guiar, patentemente, en muy amplia medida por intelecciones de esencia. Como es sabido, las disciplinas matemáticas puras, tanto las materiales como la geometría o la foronomía, cuanto las formales (puramente lógicas), como la aritmética, el análisis, etc., son en efecto los medios fundamentales de todo teorizar científico-natural. Y es palmario que estas disciplinas no proceden empíricamente, no se fundan en observaciones ni en pruebas hechas sobre figuras o movimientos experimentados,[88] etc.

El empirismo no querrá, sin duda, verlo. Pero ¿será cosa de tomar en serio su argumento de que distan tanto de faltar las experiencias fundamentantes | que antes bien estarían a nuestra disposición infinidad de ellas? En la totalidad de la experiencia de todas las razas humanas, e incluso de las especies animales anteriores, se ha reunido un inmenso tesoro de impresiones geométricas y aritméticas, que forma un conjunto de costumbres intelectuales, y de este fondo beben ahora nuestras intelecciones geométricas. – Pero, ¿por dónde se sabe de estos tesoros presuntamente reunidos, si nadie los ha observado científicamente ni los ha documentado fielmente? ¿Desde cuándo son experiencias largo tiempo hace olvidadas y completamente hipotéticas, en lugar de experiencias reales y comprobadas con el mayor cuidado en su función y alcance propiamente experimentante, los fundamentos de una ciencia –y, encima, de la más exacta de las ciencias? El físico observa y hace experimentos, y, con buena razón, no se contenta con experiencias precientíficas, y mucho menos con concepciones e hipótesis instintivas sobre experiencias presuntamente heredadas. [45]

¿O será cosa de decir, como de hecho se ha dicho por otros lados, que deberíamos las intelecciones geométricas a la "EXPERIENCIA DE LA FANTASÍA", que las llevaríamos a cabo como INDUCCIONES A PARTIR DE EXPERIMENTOS DE LA FANTASÍA? Pero ¿por qué, preguntamos en contra, no hace el físico uso de tal maravillosa experiencia de la fantasía? Acaso porque los experimentos hechos en la imaginación serían experimentos imaginarios, igual que las figuras, los movimientos, los conjuntos en la fantasía no son reales, sino, precisamente, imaginarios.

Pero lo más correcto que podemos hacer frente a todas las / interpretaciones semejantes, no es ponernos, argumentando, /53/ en su terreno, sino acudir al SENTIDO PROPIO de las aserciones matemáticas. Para saber, y saber sin duda alguna, lo que enuncia un axioma matemático, no tenemos que volvernos hacia el filósofo empirista, sino hacia la conciencia en que, al hacer matemáticas, captamos los estados de cosas axiomáticos con plena intelección.[89] Si nos atenemos puramente a esta intuición, no puede caber duda alguna de que en los axiomas encuentran su expresión nexos de esencia puros, sin la menor posición concomitante de hechos de experiencia. No hay que filosofar

y psicologizar sobre el pensamiento y la intuición geométricos desde fuera, en vez de ejecutarlos vivamente y determinar su sentido inmanente sobre la base de análisis directos. Puede ser que hayamos heredado disposiciones cognoscitivas de los conocimientos de las generaciones pasadas; mas para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las historias de estas herencias lo que para el valor de nuestro oro es la historia de las suyas.

[46] § 26. *Ciencias de la actitud dogmática y ciencias de la actitud filosófica*

Los investigadores de la naturaleza HABLAN, pues, de la matemática y de todo lo eidético en forma ESCÉPTICA, pero PROCEDEN en su metodología eidética en forma DOGMÁTICA. Para su bien. Grande se ha hecho la ciencia natural porque dejó sencillamente a un lado el escepticismo que con tanta exuberancia proliferó en la antigüedad y RENUNCIÓ a superarlo. En lugar de fatigarse con las peregrinas paradojas de cómo sea en absoluto posible el conocimiento de una naturaleza "exterior", de cómo resolver todas las dificultades que ya los antiguos encontraron en esta posibilidad, prefirió atarearse en la cuestión del MÉTODO ADECUADO de un conocimiento de la naturaleza realmente efectivo y lo más perfecto posible, del conocimiento en forma de ciencia EXACTA de la naturaleza. Pero después de haber dado esta vuelta, con la que logró abrirse el camino para la investigación de las COSAS, DIO OTRA MEDIA VUELTA HACIA ATRÁS, ya que HA CONCEDIDO ESPACIO DE NUEVO A REFLEXIONES ESCÉPTICAS Y HA DEJADO QUE TENDENCIAS ESCÉPTICAS LE LIMITEN SUS POSIBILIDADES DE TRABAJO. A
/54/ consecuencia de la entrega a los prejuicios empiristas, el / escepticismo ha quedado eliminado sólo por respecto a la ESFERA DE LA EXPERIENCIA, pero ya no por respecto a la ESFERA DE LA ESENCIA. Pues para ésta no basta que entre dentro del propio círculo de investigación lo eidético tan sólo bajo la falsa bandera del empirismo. En semejantes transmutaciones de su valor sólo consienten las disciplinas eidéticas fundadas desde antiguo e inatacables merced a sus derechos consuetudinarios, como lo son las matemáticas, mientras que (como ya indicamos) en lo que respecta a la fundamentación de nuevas

disciplinas los prejuicios empiristas funcionan necesariamente como obstáculos con plena eficacia. LA POSICIÓN JUSTA, en la ESFERA DE LA INVESTIGACIÓN en buen sentido DOGMÁTICA, esto es, PREFILOSÓFICA, a que pertenecen todas las ciencias de experiencia (pero no sólo ellas), CONSISTE EN HACER A UN LADO CON PLENA CONCIENCIA TODO ESCEPTICISMO JUNTAMENTE CON TODA "FILOSOFÍA NATURAL" Y "TEORÍA DEL CONOCIMIENTO", y en tomar las objetividades del conocimiento allí donde uno realmente las encuentra —cualesquiera que sean las dificultades que MÁS TARDE pueda señalar una reflexión epistemológica sobre la posibilidad de tales objetividades.

Hay, precisamente, que efectuar una inevitable e importante división en el reino de las investigaciones científicas. De un lado están las CIENCIAS DE LA ACTITUD DOGMÁTICA, vueltas hacia las cosas, | despreocupadas de toda problemática episte- [47]
mológica o escéptica. Ellas parten de la dación originaria de sus cosas (y vuelven siempre a ella en el examen de sus conocimientos) y preguntan como qué se dan inmediatamente las cosas y qué es lo que, sobre la base de ello, puede inferirse mediatamente sobre ellas y sobre las cosas del dominio en general. Del otro lado están las investigaciones científicas de la actitud propia de la teoría del conocimiento, de la ACTITUD ESPECÍFICAMENTE FILOSÓFICA, que se ocupan con los problemas escépticos de la posibilidad del conocimiento, y los resuelven ante todo en generalidad de principio, para luego, al aplicar las soluciones obtenidas, sacar las consecuencias para el enjuiciamiento del sentido y el valor cognoscitivo definitivos de los resultados de las ciencias dogmáticas. Por lo menos, DADA LA PRESENTE SITUACIÓN, y mientras falte una crítica del conocimiento altamente desarrollada, que alcance perfecto rigor y claridad, es CORRECTO CERRAR LAS / FRONTERAS DE /55/
LA INVESTIGACIÓN DOGMÁTICA ANTE TODA CUESTIÓN "CRITICISTA". En otras palabras, en este momento nos parece que lo correcto es tener cuidado de que los prejuicios epistemológicos (y, por regla general, escépticos), sobre cuya legitimidad o ilegitimidad ha de decidir la ciencia filosófica, pero que no necesitan preocupar al investigador dogmático, no impidan la marcha de sus investigaciones. Mas es justamente la índole de

los escepticismos predisponer para tal clase de impedimentos desfavorables.

Precisamente con esto queda a la vez señalada la peculiar situación en virtud de la cual se hace necesaria la teoría del conocimiento como ciencia de una dimensión propia. Por satisfecho que esté el conocimiento dirigido puramente hacia las cosas y sustentado en la intelección, tan pronto como el conocimiento se vuelve reflexivamente sobre sí mismo, la posibilidad de la validez de todas las especies del conocimiento, y entre ellas incluso de las intuiciones e intelecciones, aparece afectada de desconcertantes oscuridades, de dificultades casi insolubles, y ello en particular con respecto a la trascendencia que los *OBJETOS* del conocimiento reclaman frente al conocimiento mismo. Precisamente por esto hay ESCEPTICISMOS que se hacen valer a pesar de toda intuición, de toda experiencia e intelección, y que pueden desarrollarse ulteriormente como OBSTÁCULOS EN EL CULTIVO PRÁCTICO DE LA CIENCIA. Nosotros eliminamos estos obstáculos en forma de la CIENCIA natural "DOGMÁTICA" (término que aquí no tiene, pues, ninguna
[48] significación despectiva) | CON SÓLO PONERNOS EN CLARO EL PRINCIPIO MÁS GENERAL DE TODO MÉTODO, EL DEL DERECHO PRIMIGENIO DE TODAS LAS DACIONES,[90] y mantenerlo vivo en la mente, mientras que ignoramos los sustanciales y multiformes problemas de la posibilidad de las diversas especies y correlaciones de conocimiento.

Sección segunda: La consideración fenomenológica fundamental

Capítulo primero /56/

LA TESIS DE LA ACTITUD NATURAL Y SU DESCONEXIÓN

§ 27 . *El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*

Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo "EN ACTITUD NATURAL". Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

[91] Soy conciente de un mundo extendido sin fin en el espacio y que deviene y ha devenido sin fin en el tiempo. Soy conciente de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente,[92] lo experimento. Mediante el ver, el tocar, el oír, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están PARA MÍ SIMPLEMENTE AHÍ *cosas* corpóreas en una u otra distribución espacial, "AHÍ DELANTE" en sentido literal o figurado, lo mismo si estoy particularmente atento a ellas, ocupado en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas, o no. También están inmediatamente para mí ahí seres *animales*, digamos hombres; los miro, los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante en mi campo de intuición como realidades, incluso cuando no pongo atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos, ni

los demás objetos, se encuentren justamente en mi CAMPO DE
/57/ PERCEPCIÓN.[93] / Para mí están ahí *objetos* reales, como *objetos* determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi
[49] atención | desde la mesa de escribir que ahora mismo veía y atendía, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños en el cenador, etc., hasta todos los *objetos* de los cuales justamente "sé", como *objetos* que están acá o allá en mi entorno inmediatamente coconciente —un saber que no tiene nada de pensar conceptual y que únicamente[94] con el volverse de la atención, y aun entonces sólo parcial y las más de las veces muy imperfectamente, se convierte en un claro intuir.[95]

Pero tampoco con el círculo de esta COPRESENCIA, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante contorno del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está concientemente "ahí delante" en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo ilimitado. Lo actualmente percibido, lo más o menos[96] claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte atravesado, en parte rodeado por un HORIZONTE OSCURAMENTE CONCIENTE DE REALIDAD INDETERMINADA. Puedo lanzar hacia éste rayos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado. Evocaciones determinadoras, primero oscuras, pero que se van avivando, destacan algo para mí; se eslabona una cadena de semejantes recuerdos; el círculo de la determinación se amplía más y más, y eventualmente tanto, que se establece el nexo con el campo de percepción actual como entorno CENTRAL. Pero en general el resultado es distinto: una niebla vacía de oscura indeterminación se puebla de intuitivas posibilidades o conjeturabilidades, y sólo se delinea la "forma" del mundo, precisamente como "mundo". El entorno indeterminado es, por lo demás, infinito.[97] El horizonte, nebuloso y nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

Lo mismo que pasa con el mundo en su orden de ser del presente espacial, que es el que he considerado hasta aquí, pasa con él con respecto al ORDEN DE SER EN LA SUCESIÓN DEL

TIEMPO. Este mundo que está ahí delante para / mí ahora, y /58/
patentemente en cada ahora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su pasado y su futuro conocidos y desconocidos, inmediatamente vivos y no vivos. En libre activación del experimentar, que me trae a intuición lo que se halla ahí delante, puedo perseguir estos nexos de la realidad que me circunda inmediatamente. Puedo cambiar mi posición
en el espacio y en el tiempo, dirigir la mirada hacia acá y | hacia [50]
allá, hacia delante o hacia atrás en el tiempo; puedo procurarme percepciones y evocaciones siempre nuevas, más o menos claras y ricas, o también imágenes más o menos claras en que me hago intuitivo lo posible y conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal.

De esta manera en la conciencia despierta me encuentro en todo momento, y sin poder evitarlo, en referencia a uno y el mismo mundo, aunque cambiante en lo que toca a la composición de su contenido. Él está persistentemente para mí "ahí delante", y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO. Sin necesidad de más, encuentro las *cosas* ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, como bellas y feas, como agradables y desagradables, como encantadoras y chocantes, etc. En forma inmediata hay *cosas* ahí como *objetos* de uso, la "mesa" con sus "libros", el "vaso", el "florero", el "piano", etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen CONSTITUTIVAMENTE A LOS *objetos* DE "AHÍ DELANTE" EN CUANTO TALES, vuélvame o no a ellos y a los *objetos* en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las "meras *cosas*", también para los hombres y animales de mi entorno.[98] Ellos son mis "amigos" o "enemigos", mis "servidores" o "jefes", "extraños" o "parientes", etc.

§ 28. *El* cogito. *Mi mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales*

A este mundo, EL MUNDO EN QUE ME ENCUENTRO Y QUE ES A LA VEZ MI MUNDO CIRCUNDANTE, se refieren además los complejos de mis múltiples y cambiantes ESPONTANEIDADES

/59/ de conciencia: del considerar que investiga, del explicitar y / llevar-a-conceptos en la descripción, del comparar y distinguir, del colectar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y niveles. Asimismo, los multiformes actos y estados de la emoción y del querer: agrado y desagrado, alegrarse y entristecerse, desear y rehuir, esperar y temer, resolverse y actuar.[99] Todos ellos, contando los actos simples del yo en los que el mundo, en el espontáneo volverme y captar, me es conciente como INMEDIATAMENTE ahí delante, están comprendidos en la sola expresión cartesiana *COGITO*. En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta
[51] FORMA FUNDAMENTAL DE TODA VIDA "ACTUAL",[100] | enuncie el *cogito* o no, esté o no "reflexivamente" dirigido al yo y al *cogitare*. Si lo estoy, está entonces vivo un nuevo *cogito*, que por su parte es irreflejado, o sea, no es objetivo para mí.

[101] Siempre puedo encontrarme como alguien que percibe, se representa, piensa, siente, apetece, etc., y al encontrarme así me encuentro LAS MÁS DE LAS VECES referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. Pues no siempre me encuentro referido así; no todo *cogito* en que vivo tiene por *cogitatum cosas*, hombres, cualesquiera objetos o estados de cosas de mi mundo circundante. Me ocupo, por ejemplo, con números puros y sus leyes: nada igual hay ahí delante en el mundo circundante, este mundo de "realidad *real*". Para mí ahí, precisamente como campo de *objetos* de la ocupación aritmética, está asimismo el mundo de los números; durante esta ocupación estarán en mi punto de mira números singulares o formaciones numéricas, rodeados por un horizonte aritmético en parte determinado, en parte indeterminado; mas, patentemente, este estar-ahí-para-mí, así como aquello mismo que está ahí, son de otra índole.[102] EL MUNDO ARITMÉTICO SÓLO ESTÁ PARA MÍ AHÍ SI Y MIENTRAS ESTOY EN ACTITUD ARITMÉTICA.[103] Pero el mundo NATURAL, el mundo en el sentido corriente de la palabra, está[104] SIEMPRE PARA MÍ AHÍ mientras me dejo[105] vivir naturalmente. Mientras éste es el caso, estoy "EN ACTITUD NATURAL"; en efecto, ambas cosas quieren decir exactamente lo mismo. En ello no necesita alterarse absolutamente nada si en alguna ocasión me apropio el mundo aritmético y otros "mundos" semejantes al ejecutar las actitudes[106] correspondientes.

El mundo natural SIGUE ENTONCES / "AHÍ DELANTE"; yo sigo, /60/
tanto después como antes, en la actitud natural, SIN QUE ME LO ESTORBEN LAS NUEVAS ACTITUDES.[107] Si mi *cogito* se mueve SOLAMENTE en los mundos de estas nuevas actitudes,[108] el mundo natural queda fuera de consideración; para mi conciencia de actos es un fondo, pero NO UN HORIZONTE EN QUE SE INSERTE UN MUNDO ARITMÉTICO. Los dos mundos que están ahí delante a la vez CARECEN DE CONEXIÓN, prescindiendo de su referencia al yo,[109] con arreglo a la cual puedo dirigir libremente mi mirada y mis actos al uno y al otro.

§ 29. *Los "otros" sujetos-yos y el mundo circundante intersubjetivo natural*

Todo lo que rige para mí mismo, rige también, como lo sé, para todos los demás hombres que encuentro ahí delante en
mi mundo circundante. | Experimentándolos como hombres, [52]
los comprendo y los tomo como sujetos-yos, de los que yo mismo soy uno, y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte, que aprehendo *objetivamente* su mundo circundante y el mío como uno y el mismo mundo, sólo que para todos nosotros viene a conciencia de diferente manera. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las *cosas* que están ahí delante, y por eso cada uno tiene diferentes apariciones de *cosas*. También son para cada uno diferentes los campos actuales de percepción, de recuerdo, etc., prescindiendo de que incluso aquello que es en ellos intersubjetivamente conciente en común, es conciente en maneras diferentes, en diferentes modos de aprehensión, grados de claridad, etc.[110] Pese a todo, nos entendemos con los congéneres y ponemos en común una realidad espacio-temporal *objetiva*, como NUESTRO MUNDO CIRCUNDANTE EXISTENTE PARA TODOS, AL CUAL NOSOTROS MISMOS PERTENECEMOS.

§ 30. *La tesis general de la actitud natural*

Lo que hemos expuesto para caracterizar la dación de la actitud natural, y con ello para caracterizarla a ella misma, ha sido un fragmento de descripción pura ANTERIOR A TODA "TEORÍA". Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones precon-

cebidas[111] de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones. Sólo como *facta* de nuestro mundo circundante, no como reales o presuntas unidades de validez, entran las teorías en nuestra esfera. Pero no
/61/ nos / proponemos ahora la tarea de proseguir la descripción pura y elevarla a una caracterización sistemáticamente completa, que agote las anchuras y honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ella). Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, si bien hasta ahora apenas vislumbrada.[112] Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo requerimos algunos caracteres muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con CLARIDAD suficientemente PLENA, en nuestras descripciones. Precisamente esta plenitud de la claridad nos importaba particularmente.

Ponemos de relieve una vez más algo de la mayor importancia en las siguientes proposiciones: yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacio-temporal una, a la que yo mismo pertenezco, como todos los demás hombres que cabe encontrar en ella y que están referidos a ella de igual manera. La "realidad" la en-
[53] cuentro[113] —es lo que quiere decir ya la palabra— | ahí delante como EXISTENTE y LA ACEPTO, TAL COMO SE ME DA, TAMBIÉN COMO EXISTENTE. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la TESIS GENERAL DE LA ACTITUD NATURAL. "El" mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí "distinto" de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado DE ÉL a título de "ilusión", "alucinación", etc.; de él, que —en el sentido de la tesis general— es siempre mundo existente.[114] Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua,[115] resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las CIENCIAS DE LA ACTITUD NATURAL.[116]

§ 31 . *Cambio radical de la tesis natural. La "desconexión", la "puesta entre paréntesis"*

PUES BIEN, EN LUGAR DE PERMANECER EN ESTA ACTITUD, VAMOS A CAMBIARLA RADICALMENTE. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es por principio posible.

La tesis general, en virtud de la cual constantemente el mun- /62/ do circundante *real* no es meramente conciente en general en forma conceptual, sino conciente como "realidad" EXISTENTE, NO consiste, naturalmente, EN UN ACTO PECULIAR, en un juicio articulado[117] SOBRE la existencia. Es, en efecto, algo subsistente que dura a lo largo de la entera duración de la actitud, esto es, a lo largo del natural y despierto[118] dejarse vivir. Lo percibido en cada caso, lo evocado clara u oscuramente, en breve, todo lo que a partir del mundo natural es conciente experimentalmente y antes de todo pensar, ostenta en su unidad total y en todo lo que se destaca articuladamente en él, el carácter "ahí", "ahí delante"; un carácter en el que puede esencialmente fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) acorde con él. Si formulamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que, sin ser tematizado, pensado o predicado, había en alguna forma ya en la experiencia primigenia, o lo que había en lo experimentado como carácter de lo "ahí delante".

Con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio. Un proceder semejante, EN TODO MOMENTO POSIBLE, es, por ejemplo, el INTENTO DE DUDA GENERAL que DESCARTES emprendió para un fin muy distinto, con vistas a lograr poner de manifiesto una esfera de ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiendo en seguida | que el intento de duda uni- [54] versal debe servirnos SOLAMENTE COMO RECURSO METÓDICO para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia.

El intento de duda universal pertenece al imperio de nuestra CABAL LIBERTAD: podemos INTENTAR DUDAR de todo lo que sea, por firmemente convencidos que estemos de ello, más aún, por seguros que estemos de ello en una evidencia adecuada.

CONSIDEREMOS LO QUE RADICA EN LA ESENCIA DE UN ACTO SEMEJANTE. Quien intenta dudar, intenta dudar de algún "ser", o, predicativamente explícito, de un "¡Eso es!", "¡Así sucede!", etc. La especie de ser es indiferente. Quien, por ejemplo, duda si un objeto, de cuyo ser no duda, es de tal o cual manera, duda precisamente del SER-DE-TAL-MANERA. Esto se transfiere patentemente del dudar al INTENTO de dudar. Es-
/63/ tá claro, además, que no podemos dudar de un ser / y en la misma conciencia (en la forma de unidad del "a la vez") conferirle la tesis al sustrato de este ser, tenerlo, pues, conciente con el carácter del "ahí delante". O expresado en forma equivalente: no podemos a la vez dudar y tener por cierta la misma materia de ser. Asimismo, está claro que el INTENTO de dudar de algo que tenemos conciente COMO ESTANDO AHÍ DELANTE ACARREA NECESARIAMENTE CIERTA SUPRESIÓN DE LA TESIS; y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda (en cualquier sentido de la palabra): nada de esto pertenece, en efecto, al imperio de nuestro libre albedrío. ES MÁS BIEN ALGO ENTERAMENTE PECULIAR. NO ABANDONAMOS LA TESIS QUE HEMOS EJECUTADO, NO CAMBIAMOS NADA EN NUESTRA CONVICCIÓN, que sigue siendo en sí misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación —mientras sigue siendo en sí la que es, LA PONEMOS, POR DECIRLO ASÍ, "FUERA DE ACCIÓN", LA "DESCONECTAMOS", LA "PONEMOS ENTRE PARÉNTESIS". La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera del nexo de la conexión. Podemos decir también: la tesis es vivencia, PERO NO HACEMOS DE ELLA "NINGÚN USO", y esto, naturalmente, no entendido como privación (como cuando decimos de un ente privado de conciencia que no hace uso
[55] alguno de una tesis); más bien se trata con ésta, como con todas las expresiones paralelas, de designaciones que hacen alusión a un determinado MODO DE CONCIENCIA PECULIAR que se agrega a la tesis simple primitiva[119] (sea o no una PO-

SICIÓN de existencia actual e incluso predicativa) y cambia su valor de una manera precisamente peculiar. ESTE CAMBIO DE VALOR ES COSA DE NUESTRA CABAL LIBERTAD Y SE OPONE A TODAS LAS TOMAS DE POSICIÓN INTELECTUALES que pueden coordinarse con la tesis y que son incompatibles[120] con ella en la unidad del "a la vez", así como se opone en general a todas las tomas de posición en el sentido propio del término.

EN EL INTENTO DE DUDAR que se adhiere a una tesis, y, según hemos supuesto, a una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la "desconexión" en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la "PROPUESTA" DEL NO SER, / la cual /64/ constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal. Aquí prescindimos de esto, por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento de dudar, ni por ende su análisis exacto y completo. NOS LIMITAMOS A ENTRESACAR EL FENÓMENO DE LA "PUESTA ENTRE PARÉNTESIS" O "DESCONEXIÓN", que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con particular facilidad de él, sino que también puede presentarse EN OTROS ENTRETEJIMIENTOS, no menos que POR SÍ SOLO. Con referencia a TODA tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή,[121] UNA CIERTA ABSTENCIÓN DEL JUICIO, QUE ES COMPATIBLE CON LA CONVICCIÓN NO QUEBRANTADA Y EN CASOS INQUEBRANTABLE, POR EVIDENTE, DE LA VERDAD. La tesis es "puesta fuera de acción", puesta entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación "tesis puesta entre paréntesis", así como el juicio puro y simple en el "JUICIO PUESTO ENTRE PARÉNTESIS".

Naturalmente que no se debe identificar simplemente esta conciencia con la del "mero imaginarse", digamos, que unas ondinas bailan en corro; en ésta no tiene lugar DESCONEXIÓN ALGUNA de una convicción viva y que viva permanece:[122] aun cuando, por otra parte, sea palmario el estrecho parentesco de una y otra conciencia. Mucho menos se trata del imaginarse en el sentido del "ASUMIR" O SUPONER, a que en la usual manera equívoca de hablar puede darse igualmente expresión con las

palabras: "me imagino (hago la suposición de) que esto es así y asá".[123]

[56] Hay que observar, además, que nada se opone a HABLAR CORRELATIVAMENTE DE PONER ENTRE PARÉNTESIS también con respecto a una OBJETIVIDAD SUSCEPTIBLE DE SER PUESTA,[124] de cualquier región y categoría. En este caso se quiere decir que HAY QUE DESCONECTAR TODA TESIS[125] REFERENTE A ESTA OBJETIVIDAD y convertirla en su modificación entre paréntesis. Por lo demás, consideradas las cosas exactamente, la imagen del poner entre paréntesis se ajusta de antemano mejor a la esfera del objeto, así como la expresión de poner fuera de acción se ajusta mejor a la esfera del acto o de la conciencia.

/65/ § 32. *La* ἐποχή *fenomenológica*[126]

En lugar del intento cartesiano de una duda universal, podríamos asumir ahora la "ἐποχή" universal en nuestro sentido rigurosamente determinado y nuevo. Pero con buenas razones LIMITAMOS la universalidad de esta ἐποχή. Pues si fuera tan abarcante como en general puede ser, entonces, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, y ponerse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría ámbito alguno para juicios no modificados,[127] ni mucho menos para una ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste precisamente POR MEDIO DEL MÉTODO DE LA PUESTA ENTRE PARÉNTESIS, pero solamente, pues, de una puesta entre paréntesis delimitada con precisión.

Esta delimitación puede formularse en dos palabras.

PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis[128] todo lo que ella abarca ónticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente "para nosotros ahí", "ahí delante", y que seguirá estándolo incesantemente como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO este "mundo", como si fuera un sofista, NI DUDO

DE SU EXISTENCIA, como si fuera un escéptico; pero practico la ἐποχή "fenomenológica",[129] que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL.[130]

Así, pues,[131] DESCONECTO TODAS LAS CIENCIAS REFERENTES A ESTE MUNDO NATURAL, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago ABSOLUTAMENTE NINGÚN USO | DE LO QUE ES VÁLIDO EN ELLAS. DE LAS PROPOSICIO- [57] NES QUE ENTRAN EN ELLAS, Y AUNQUE SEAN DE UNA PERFECTA EVIDENCIA, NI UNA SOLA HAGO MÍA, NI UNA ACEPTO, NI UNA ME SIRVE DE FUNDAMENTO —bien entendido, en tanto se la tome, tal como se da en estas ciencias, como una verdad SOBRE REALIDADES de este mundo. SOLAMENTE PUEDO ADMITIRLA UNA VEZ QUE LE / HE INFLIJIDO EL PARÉNTESIS.[132] /66/ Lo que quiere decir: solamente en la conciencia modificadora de la desconexión del juicio,[133] o sea, justamente NO COMO ELLA ES PROPOSICIÓN EN LA CIENCIA, UNA PROPOSICIÓN QUE RECLAMA VALIDEZ Y CUYA VALIDEZ YO RECONOZCO Y UTILIZO.

No se confundirá la ἐποχή aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo[134] y contra la cual él mismo ciertamente atenta, según hubimos de convencernos.[135] Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia "libre de teorías", "libre de metafísica", haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente,[136] ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor, en efecto, no está en cuestión. Lo que NOSOTROS pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural, con el que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente "libre de teorías", tal como se tiene realmente experiencia de él, acreditándose claramente en el nexo de las experiencias,[137] no vale para nosotros ahora nada;[138] sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, ha de quedar puesto entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean, estén fundadas a la manera positivista o de otra manera.

Capítulo segundo

CONCIENCIA Y REALIDAD NATURAL

§ 33 . *Indicación preliminar de la "conciencia pura" o "trascendental" como el residuo fenomenológico*

Hemos aprendido a entender el sentido de la ἐποχή fenomenológica, pero en modo alguno su posible rendimiento. No está claro, ante todo, hasta qué punto se dé, con la limitación de la esfera total de la ἐποχή dada en lo anterior, realmente una restricción de su universalidad. ¿PUES QUÉ PUEDE QUEDAR, CUANDO SE HA DESCONECTADO EL MUNDO ENTERO, INCLUIDOS NOSOTROS MISMOS[139] CON TODO *COGITARE*?[140]

Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará inmediatamente que en verdad sucumba a la desconexión el mundo como un hecho, pero no el MUNDO COMO EIDOS, y tampoco ninguna otra esfera de esencias. La desconexión del mundo no significa realmente, en efecto, la desconexión, por ejemplo, de la serie de los números y de la aritmética referente a ella. /67/ [58]

Sin embargo, no vamos a seguir este camino; tampoco se halla en la dirección de él nuestra meta, que podemos formular también como LA CONQUISTA DE UNA NUEVA REGIÓN DEL SER, HASTA AHORA NO DESLINDADA[141] EN LO QUE TIENE DE PROPIO, y que, como toda auténtica región, es una región de ser INDIVIDUAL.[142] Lo que esto quiere decir más precisamente van a enseñarlo las siguientes constataciones.

Procedemos, ante todo, mostrando directamente, y, puesto[(6)] que el ser que se trata de mostrar no es otra cosa que lo que designaremos, por razones esenciales,[143] como "vivencias puras", "conciencia pura" con sus "correlatos de conciencia" puros y por otra parte su "yo puro", lo hacemos a partir DEL

yo,[144] DE LA conciencia, DE LAS vivencias que se nos dan en la actitud natural.[145]

Yo[146] soy —yo, el hombre real, un *objeto real* como otros en el mundo natural. Yo ejecuto *cogitationes*, "actos de conciencia" en sentido lato y estrecho, y estos actos son, en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural. E igualmente todas mis restantes vivencias,[147] desde cuya cambiante corriente los actos del yo específicos tan peculiarmente centellean, mudan unos en otros, se enlazan en síntesis, se modifican sin cesar. En un SENTIDO AMPLÍSIMO la expresión CONCIENCIA comprende (entonces ciertamente con menor justeza) TODAS las vivencias.[148] "En actitud natural", en la que estamos también en el pensar científico[149] por obra de las costumbres[150] más arraigadas, porque nunca han sido perturbadas, tomamos todo aquello que nos encontramos en la reflexión psicológica[151] como sucesos *reales* del mundo, precisamente como vivencias de seres *animales*. Tan natural nos es verlas sólo como tales, que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de cambiar de actitud y andamos buscando un nuevo dominio de *objetos*, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son las mismas de que brota por
/68/ obra de la nueva actitud el nuevo dominio.[152] Con esto está / relacionado el que, en lugar de mantener vuelta nuestra mirada hacia estas esferas,[153] la apartáramos y buscáramos los nuevos *objetos* en los reinos ontológicos de la aritmética, la geometría, etc. —donde sin duda no habría nada propiamente nuevo que conquistar.

[59] Mantenemos, pues, la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia[154] y estudiamos lo que encontramos inmanentemente en ELLA. Ante todo, todavía sin ejecutar las[155] desconexiones fenomenológicas de los juicios, la sometemos a un análisis ESENCIAL sistemático, aunque en modo alguno exhaustivo. Lo que nos hace absolutamente falta es una cierta intelección general de la esencia de la CONCIENCIA COMO TAL, y muy particularmente también de la conciencia[156] en tanto que en ella misma, conforme a su esencia, es conciente la realidad "natural". En estos estudios vamos hasta donde sea necesario para efectuar la intelección que nos hemos propuesto, a saber, la intelección de que LA CONCIENCIA TIENE EN SÍ MISMA UN

SER PROPIO QUE, EN SU ESENCIA PROPIA ABSOLUTA, NO RESULTA AFECTADO POR LA DESCONEXIÓN FENOMENOLÓGICA. Por ende, queda este ser como[157] "RESIDUO FENOMENOLÓGICO", como una región del ser *sui generis* por principio, que de hecho puede llegar a ser el campo de una nueva ciencia[158] —de la fenomenología.[159]

Únicamente por esta intelección merecerá la ἐποχή "fenomenológica"[160] su nombre; su ejecución plenamente conciente se pondrá de manifiesto como la operación necesaria[161] para HACERNOS ACCESIBLE LA CONCIENCIA "PURA"[162] Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA.[163] Precisamente con ello resultará comprensible por qué esta región y[164] la nueva ciencia que le está coordinada tenía que permanecer desconocida.[a] En la actitud natural no puede verse precisamente nada más que el mundo natural. Mientras no se reconoció la posibilidad de la actitud fenomenológica y no se desarrolló el método para traer a captación originaria las objetividades que surgen con ella, el mundo fenomenológico[165] tenía que seguir siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado.[166]

Respecto de nuestra terminología añadamos aún lo siguiente. Motivos de peso, fundados en la problemática epistemológica,[167] justifican que designemos la conciencia "pura", de la que mucho se hablará,[168] también COMO CONCIENCIA TRASCENDENTAL, así como la operación[169] mediante la cual se la / conquista[170] como ἐποχή TRASCENDENTAL. Metódicamente /69/
se descompondrá esta operación[171] en diversos pasos de "desconexión" o "puesta entre paréntesis", y de ese modo nuestro método tomará el carácter de una reducción por pasos. Por ello hablaremos, y hasta preponderantemente, de REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS[172] (pero también, en atención a su unidad total, de | LA reducción fenomenológica unitariamen- [60]
te), y entonces también, bajo el punto de vista epistemológico, de reducciones trascendentales. Por lo demás, tienen que entenderse estos y TODOS nuestros[173] términos exclusivamente en el sentido que les prescriban NUESTRAS exposiciones, y no

[a] Hay una falta de concordancia en cuanto al número en la frase alemana que la anotación marginal de Husserl aquí numerada como 164 viene en cierto modo a enmendar.

en ningún otro que sugieran la historia o las costumbres terminológicas del lector.

§ 34. *La esencia de la conciencia como tema*[174]

Comenzamos[175] con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna ἐποχή fenomenológica.[176] Estamos dirigidos de manera natural al "mundo externo"[177] y ejecutamos, sin abandonar la actitud natural, una reflexión psicológica[178] sobre nuestro yo y su vivenciar. Nos abismamos, enteramente tal como haríamos si no hubiésemos oído nada del nuevo tipo de actitud,[179] en la ESENCIA DE LA "CONCIENCIA[180] DE ALGO", en la que somos concientes, por ejemplo, de la existencia de *cosas* materiales, cuerpos, hombres, de la existencia de[181] obras técnicas y literarias, etc. Seguimos[182] nuestro principio general de que todo suceso individual tiene su esencia que es apresable en pureza eidética y en esta pureza no puede menos de pertenecer a un campo de posible investigación eidética. Según esto, también el *factum* natural general del "yo soy", "yo pienso", "yo tengo frente a mí un mundo", etc.,[183] tiene su contenido esencial, y con éste exclusivamente vamos a ocuparnos ahora. Ejecutamos, pues, por vía de ejemplo, cualesquiera vivencias de conciencia singulares, tomadas como se dan en la actitud natural, como *facta* humanos *reales*, o nos las *re*-presentamos en el recuerdo o en la fantasía libremente fingidora.[184] Sobre tal base ejemplar, que suponemos perfectamente clara,[185] captamos y fijamos[186] en una ideación adecuada[187] las esencias puras[188] que nos intere-
/70/ san. / Los *facta* singulares, la facticidad del mundo natural en general, desaparecen para nuestra mirada teórica —como dondequiera que llevamos a cabo una investigación[189] puramente eidética.[190]

Limitamos todavía nuestro tema. Su rótulo decía: conciencia, o más distintamente, VIVENCIA DE CONCIENCIA EN GENERAL, en un sentido[191] extraordinariamente amplio, que por suerte no se trata de[192] delimitar con exactitud. Semejante delimitación no se halla al comienzo de unos análisis de la índole de los que aquí llevamos a cabo, sino que es un resultado posterior de grandes esfuerzos. Como punto de partida tomamos
[61] la | conciencia en un sentido estricto y que se ofrece inmedia-

tamente, que designamos de la manera más sencilla por medio del *COGITO* cartesiano, del "yo pienso". Como es sabido, éste fue entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo "yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, deseo, quiero" y, así, todas las demás vivencias del yo semejantes, en sus innumerables y fluyentes configuraciones particulares. Al yo mismo, al que están todas referidas, o que "vive" "en" ellas de muy diverso modo, es activo, paciente, espontáneo, "se comporta" receptivamente o de cualquier otra manera, lo dejamos por lo pronto[193] fuera de consideración, y esto por lo que se refiere al yo en todo sentido. Más tarde[194] nos ocupará aún detenidamente.[195] Por ahora queda bastante para dar pie al análisis[196] y al apresamiento de esencias. Ahí nos veremos pronto remitidos a los vastos nexos de vivencias que obligan a ampliar el concepto de vivencia de conciencia por encima de este círculo de las *cogitationes* específicas.

Consideramos las vivencias de conciencia EN TODA LA PLENITUD[197] DE LA CONCRECIÓN con que comparecen en su[198] nexo concreto —la CORRIENTE DE VIVENCIAS— y en el que se funden e integran por su propia esencia. Será entonces[199] evidente que toda vivencia de la corriente[200] que la mirada reflexiva logre alcanzar tiene UNA ESENCIA PROPIA,[201] INTUITIVAMENTE CAPTABLE, un "contenido" susceptible de ser considerado POR SÍ en su ÍNDOLE PROPIA.[202] Nos interesa captar y[203] caracterizar en general[204] este contenido propio[205] de la *cogitatio* en su índole propia PURA,[206] o sea, con exclusión de cuanto no resida en la *cogitatio* conforme a lo que ella es en sí misma. [207]Asimismo, se trata de caracterizar la UNIDAD DE LA CONCIENCIA, que está requerida PURAMENTE POR LO PROPIO DE LAS *COGITATIONES*, / y requerida tan necesariamente, que /71/
ellas no pueden ser sin esta unidad.[208]

§ 35 . *El* cogito *como "acto".*[209] *La modificación de inactualidad*

Veamos algunos ejemplos. Ante mí está en la semioscuridad este papel blanco. Lo veo, lo toco. Este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta DEL papel que aquí está, y del papel dado justamente en estas cualidades, que aparece justamente en esta relativa falta de claridad, en esta determinación imperfecta, en esta orientación respecto de mí —es una

cogitatio, una vivencia de conciencia. [210]El papel mismo con sus cualidades *objetivas*, su extensión en el espacio, su posición
[62] *objetiva* respecto de la *cosa* espacial que se llama | mi cuerpo, no es *cogitatio*, sino[211] *cogitatum*, no es vivencia de percepción, sino percepto. Ahora bien, un percepto puede muy bien ser él mismo vivencia de conciencia; pero es evidente que algo como una *cosa* material, por ejemplo, este papel dado en la vivencia de percepción,[212] no es por principio ninguna vivencia, sino un ser de una especie de ser totalmente diferente.[213]

Antes de seguir adelante, multipliquemos los ejemplos. En el percibir propiamente dicho, en cuanto percatación,[214] estoy vuelto al objeto, por ejemplo, al papel, lo capto como esto que es aquí y ahora. El captar es un destacar; todo percepto tiene un fondo de experiencia. En torno del papel hay libros, lápices, un tintero, etc., en cierta manera también "percibidos", *perceptivamente* ahí, en el "campo de la intuición", pero durante el volverme hacia el papel, ellos estaban privados de todo volverse hacia ellos y de toda captación, incluso de un volverse o una captación secundarios. Aparecían, y sin embargo no estaban entresacados, puestos por sí. Toda percepción de *cosa* tiene, así, un halo de INTUICIONES DE FONDO (o visiones de fondo, si es que en el intuir ya se comprende el estar vuelto), y también esto es una "VIVENCIA DE CONCIENCIA", o más brevemente, "conciencia", y conciencia "DE" todo aquello que hay de hecho en el "fondo" objetivo co-visto.[215] Pero, como se comprende, aquí no se habla de aquello que cabe encontrar "*objetivamente*" en el espacio *objetivo*[216] que puede correspon-
/72/ der al fondo visto, / no se habla de todas las *cosas* y sucesos *cósicos* que una experiencia válida y progresiva[217] puede comprobar allí. Se habla exclusivamente del halo de conciencia que pertenece a la esencia[218] de una percepción ejecutada en el modo del "volverse al *objeto*",[219] y además de lo que entra en la esencia propia de este mismo halo. Pero en ello entra el que sean posibles[220] ciertas modificaciones de la vivencia primitiva, que designamos como un libre giro de la "mirada" —no precisa y meramente la física, sino la "MIRADA DEL ESPÍRITU"— desde el papel primeramente MIRADO hacia los objetos que ya antes aparecían, esto es, que ya eran "implícitamente" concientes, y que TRAS el giro de la mirada se tornan explí-

citamente concientes, percibidos "con atención" o "atendidos incidentalmente".

Como en la percepción, las *cosas* son también[221] concientes en recuerdos y en *re*-presentaciones análogas a los recuerdos, y también son concientes en libres fantasías.[222] Todo ello, tan pronto en "clara intuición", tan pronto sin intuitividad notoria en el modo de representaciones "oscuras";[223] en todo ello se ciernen ante nosotros con diversas "caracterizaciones",[224] | [63]
como reales,[225] posibles, fingidas, etc. A estas vivencias esencialmente diversas es patentemente aplicable todo lo que hemos expuesto acerca de las vivencias de percepción. No se nos ocurrirá confundir los OBJETOS CONCIENTES en estas especies de conciencia[226] (por ejemplo, las ondinas fantaseadas)[227] con las vivencias de conciencia mismas que son conciencia DE ellos.[228] Reconocemos, además, que a la esencia de todas estas vivencias —siempre tomadas en plena concreción— es inherente aquella notable modificación que hace pasar la conciencia en el MODO DEL VOLVERSE ACTUAL[229] a conciencia en el MODO DE LA INACTUALIDAD, y viceversa. Una vez es la vivencia conciencia "EXPLÍCITA", por decirlo así, de lo objetivo; la otra vez, implícita, meramente POTENCIAL. Lo objetivo puede ya aparecer[230] para nosotros, lo mismo que en la percepción, también en el recuerdo o en la fantasía, pero nosotros TODAVÍA NO ESTAMOS "DIRIGIDOS" A ÉL CON LA MIRADA DEL ESPÍRITU, ni siquiera secundariamente, y mucho menos estamos "ocupados" con él en sentido particular.[231]

Algo semejante constatamos acerca de cualesquiera *cogitationes* en el sentido de la esfera cartesiana de ejemplos, respecto de todas las vivencias del pensar, del sentir y querer, sólo que, como se pondrá de manifiesto (en el próximo / parágrafo), el /73/
"estar dirigido a", el "estar vuelto hacia", que distingue a la actualidad, no se identifica, como en los ejemplos de representaciones sensibles, preferidos por ser más simples, con el atender a los *objetos* de conciencia que al destacarlos los APRESA. También de todas estas vivencias es patentemente cierto que las actuales están rodeadas de un "halo" de inactuales; LA CORRIENTE DE VIVENCIAS[232] NO PUEDE CONSTAR NUNCA DE PURAS ACTUALIDADES. Precisamente estas últimas determinan, en la más amplia generalización, que rebasa el círculo de nuestros

ejemplos, y en el contraste con las inactualidades en que las hemos puesto, el sentido ESTRICTO de la expresión[233] "*COGITO*", "tengo CONCIENCIA de algo", "ejecuto un ACTO de conciencia". Para mantener rigurosamente distinguido este concepto firme,[234] le reservamos exclusivamente los términos cartesianos de *cogito* y *cogitationes*, a no ser que indiquemos expresamente la modificación por medio de una adición, como "inactual", etc.[235]

[236] Podemos definir un yo "EN VIGILIA" como un yo que, dentro de su corriente de vivencias, ejecuta continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito*;[237] lo que no quiere decir, naturalmente, que lleve y pueda llevar estas vivencias constantemente, o en absoluto, a expresión predicativa. Hay
[64] también, en efecto, sujetos-yos animales.[238] | Pero a la esencia de la corriente de vivencias de un yo en vigilia es inherente, según lo arriba dicho, que la cadena de *cogitationes* que corre sin interrupción esté constantemente rodeada de un medio de inactualidad, siempre presto éste a pasar al modo de la actualidad, como, a la inversa, la actualidad a inactualidad.

§ 36 . *Vivencia intencional. Vivencia en general*

Por radical que sea la alteración que experimentan las vivencias de la conciencia actual al pasar a la inactualidad, las vivencias modificadas siguen teniendo, sin embargo, una significativa comunidad de esencia con las primitivas. En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia DE algo. Pero según lo antes expuesto, LA *COGITATIO* MODIFICADA es a su modo IGUALMENTE CONCIENCIA, y DE[239] LO
/74/ MISMO que la correspondiente no modificada. La / propiedad esencial general de la conciencia se conserva, pues, en la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también "VIVENCIAS INTENCIONALES" (actos, en el sentido MÁS AMPLIO de las *Investigaciones lógicas*); en tanto que son conciencia de algo, se dicen "REFERIDAS INTENCIONALMENTE" a este algo.[240]

Obsérvese bien que AQUÍ NO SE HABLA DE UNA RELACIÓN ENTRE ALGÚN PROCESO PSICOLÓGICO[241] —LLAMADO VIVENCIA— Y OTRA EXISTENCIA *REAL* —LLAMADA OBJETO—

o de un ENLACE PSICOLÓGICO[242] QUE EN LA REALIDAD *OBJETIVA* tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia,[243] o de ESENCIAS PURAS y de lo que EN las[244] esencias está ENCERRADO CON NECESIDAD INCONDICIONADA, "*a priori*".

Que una vivencia sea conciencia de algo,[245] por ejemplo, una ficción ficción de un determinado centauro, pero también una percepción percepción de su objeto "real",[246] un juicio juicio de su estado de cosas, etc., es cosa que no afecta al *factum* de la vivencia en el mundo, especialmente en el nexo psicológico fáctico, sino a la esencia pura y captada en la ideación como pura idea.[247] En la esencia de la[248] vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es.[249] Por ende[250] está también encerrado en la esencia de la conciencia inactual a qué índole de *cogitationes* actuales sea trasponible por medio de | la [65]
modificación arriba expuesta que designamos como "viraje de la mirada que atiende hacia lo antes inatendido".

[251] Por VIVENCIAS en el SENTIDO MÁS AMPLIO entendemos todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias; así, pues,[252] no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas éstas en su plena concreción, sino cuantos momentos ingredientes[253] se hallen en esta corriente y sus partes concretas.

Fácilmente se ve, pues, que NO TODO MOMENTO INGREDIENTE en la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo EL CARÁCTER FUNDAMENTAL DE LA INTENCIONALIDAD, o sea, la propiedad de ser "conciencia de algo". Esto concierne, por ejemplo, / a todos los DATOS DE LA SENSA- /75/
CIÓN, que desempeñan un papel tan grande en las intuiciones *perceptivas* de *cosas*. En la vivencia de la percepción de este papel blanco, o más exactamente, en aquel de sus componentes referido a la cualidad blanco del papel, nos encontramos, volviendo adecuadamente la mirada,[254] con el dato de sensación blanco. Este blanco[255] es algo inseparablemente inherente a la esencia de la percepción concreta, e inherente como fragmento INGREDIENTE concreto. En cuanto contenido exhibidor[256] del blanco aparente del papel, es PORTADOR de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo. Lo mismo

precisamente cabe decir de otros datos de las vivencias, por ejemplo, de los llamados SENTIMIENTOS SENSIBLES. Más adelante hemos de hablar de ellos todavía más extensamente.

§ 37. *El "estar-dirigido-a" del yo puro en el* cogito *y el atender captador*

Sin poder entrar aquí más a fondo en un análisis esencial descriptivo[257] de las vivencias intencionales, haremos resaltar algunos momentos dignos de atención para las exposiciones ulteriores. Si una vivencia intencional es actual, es decir, si es ejecutada en el modo del *cogito*, entonces en ella el sujeto[258] se "dirige" al *objeto* intencional.[259] Al *cogito* mismo pertenece, como inmanente a él, una "mirada-a" el *objeto*, la que, por otro lado, brota del "yo", el cual no puede, pues, faltar nunca. Esta mirada del yo a algo[260] es, según el acto, una mirada-a percipiente en la percepción, fingidora en la ficción, gustadora en el gustar, queriente en el querer, etc. Esto quiere decir, pues, que este tener en la mirada, a la vista del espíritu, que pertenece a la ESENCIA del *cogito*, del acto[261] como tal, no es él mismo a su vez un acto propio, y en particular no debe confundirse con un percibir (en ningún sentido, por amplio que
[66] fuese) ni con ninguna de las demás | especies de actos emparentados con las percepciones. Es de observar que[262] *objeto* INTENCIONAL de una conciencia (tomado tal como es pleno correlato suyo) no quiere decir en modo alguno lo mismo que *objeto* CAPTADO. Solemos incluir sin más el estar captado en el concepto del *objeto* (del objeto en general)[263] porque tan pronto como pensamos EN él o decimos algo SOBRE él, hacemos de él un objeto en el sentido de lo captado. En el sentido más amplio coincide el captar con el atender-a-algo, advertirlo, trá-
/76/ tese de un estar atento especial / o de un atender incidental: al menos, tal como estas maneras de hablar se entienden corrientemente. Se trata, pues, con ESTE ATENDER O CAPTAR NO DEL MODO DEL *COGITO* EN GENERAL, del modo de la actualidad, sino, visto con más exactitud, de un MODO PARTICULAR DE ACTO que puede adoptar toda conciencia o todo acto que no lo tenga todavía. Si lo hace, su *objeto* intencional no es sólo en general conciente y cae bajo la mirada del espiritual estar-dirigido, sino que es *objeto* captado, advertido. A una *cosa* no

podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que en el de la captación, e igual a todas las OBJETIVIDADES "SIMPLEMENTE REPRESENTABLES": el volverse (aunque sólo sea en la ficción) es ahí *eo ipso* "captación", "atención". Pero en el acto del valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, SIN captar nada de ello. El *objeto* intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien objeto captado tan sólo en un peculiar VOLVERSE "OBJETIVANTE". En el estar vuelto a una cosa valorando, está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero EL PLENO[264] CORRELATO INTENCIONAL DEL ACTO VALORANTE no es la MERA cosa, sino la cosa VALIOSA o el VALOR[265] (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente). Así, pues, "estar VUELTO a una cosa VALORANDO" no quiere decir ya "TENER POR OBJETO" el valor,[266] en el sentido especial del objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; y así en todos los actos lógicos que se refieren a él.

En actos de la especie de los valorantes tenemos, pues, un *OBJETO* INTENCIONAL EN UN DOBLE SENTIDO: tenemos que distinguir entre la MERA "COSA" y el PLENO *OBJETO* INTENCIONAL, y correspondientemente una DOBLE *INTENTIO*, un doble estar vuelto.[267] Si estamos dirigidos a una cosa en | un acto de [67]
valorar, entonces la dirección a la cosa es un atender[268] a ella, un captarla; pero "dirigidos" estamos —sólo que no en el modo de la captación— también al valor. No sólo el REPRESENTARSE COSAS,[269] sino también el VALORAR cosas, que lo envuelve,[270] tiene el modo de la ACTUALIDAD.[271]

Pero tenemos que añadir en seguida que la situación sólo es tan / simple en los actos simples del valorar. En general, los /77/
actos de la emoción y de la voluntad son actos fundados en un nivel más alto, y, conforme a ello, se multiplica también la *objetividad* intencional y se multiplican las maneras en que los *objetos* encerrados en la *objetividad* unitaria total experimentan[272] el volverse a ellos. Pero en todo caso rige lo que dice la siguiente tesis:

EN TODO ACTO[273] IMPERA UN MODO DE LA ATENCIÓN. PERO SIEMPRE QUE EL ACTO NO SEA UN ACTO DE CONCIENCIA SIMPLE DE COSAS, siempre que en una conciencia seme-

jante se funde otra que "tome posición" respecto de la cosa, SE SEPARAN UNO DE OTRO LA COSA Y EL PLENO *OBJETO* INTENCIONAL (por ejemplo, "cosa" y "valor"), e igualmente EL ATENDER Y EL TENER-EN-LA-MIRADA-DEL-ESPÍRITU. Pero a la vez pertenece a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos *objetos* intencionales se tornan objetos atendidos y en este sentido "REPRESENTADOS", los que ahora son por su parte susceptibles de servir como sustratos para explicitaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta *objetivación*,[274] en la actitud natural, y por ende COMO MIEMBROS DEL MUNDO NATURAL, no estamos frente a meras cosas de la naturaleza, sino frente a valores y *objetos* prácticos de toda índole, ciudades, calles con instalaciones de alumbrado, viviendas, muebles, obras de arte, libros, herramientas, etc.[275]

§ 38. *Reflexiones sobre actos. Percepciones inmanentes y trascendentes*

Añadimos, además:[276] viviendo en el *cogito*, no tenemos conciente[277] la *cogitatio* misma como *objeto* intencional; pero en todo momento puede llegar a serlo; a su esencia pertenece la posibilidad de principio de una VUELTA "REFLEXIVA" DE LA MIRADA,[278] y naturalmente en forma de una nueva *cogitatio* que se dirige a ella en el modo de una *cogitatio* simplemente captadora.[279] En otras palabras, toda *cogitatio* puede llegar a ser objeto de una llamada "percepción interna",[280] y ulteriormente objeto de una valoración REFLEXIVA, de una aprobación o desaprobación, etc.[281] Lo mismo vale, con las modificaciones correspondientes, tanto con respecto a actos reales[282] en el sen-
[68] tido de impresiones de acto, | como también con respecto a ac-
/78/ tos que tenemos concientes "en" la fantasía, / "en" el recuerdo, o bien "en" la empatía, en que comprendemos y revivimos los actos ajenos. Podemos[283] reflexionar "EN" EL RECUERDO,[284] LA EMPATÍA, etc., y hacer de los actos concientes en ellos *objetos* de captaciones y de actos, fundados en ellas, que toman posición, en las diferentes modificaciones posibles.[285]

Anudamos aquí la distinción entre percepciones o actos en general TRASCENDENTES e INMANENTES. Evitaremos hablar

de percepción externa e interna, manera de hablar a la que se oponen serios reparos. Damos las siguientes explicaciones.

[286] Por ACTOS DE DIRECCIÓN INMANENTE, o tomados con mayor generalidad, por VIVENCIAS INTENCIONALES DE REFERENCIA INMANENTE, entendemos aquellas a cuya ESENCIA es inherente QUE SUS OBJETOS INTENCIONALES, SI ES QUE EXISTEN, PERTENECEN A LA MISMA CORRIENTE DE VIVENCIAS QUE ELLAS MISMAS. Esto es así, por ejemplo, siempre que un acto está referido a un acto (una *cogitatio* a una *cogitatio*) del mismo yo, o bien un acto a un dato de sentimiento sensible del mismo yo, etc. La conciencia y su *objeto* forman una unidad individual producida puramente mediante vivencias.

DE DIRECCIÓN TRASCENDENTE son las vivencias intencionales en las que esto NO tiene lugar; como, por ejemplo, todos los actos dirigidos a esencias, o a vivencias intencionales de otros yos con otras corrientes de vivencias; asimismo todos los actos dirigidos a *cosas*, a *realidades* en general,[287] como se mostrará aún.

En el caso de una percepción de dirección inmanente, o expresado con más brevedad, de una PERCEPCIÓN[288] INMANENTE (la llamada "interna"), LA PERCEPCIÓN Y LO PERCIBIDO[289] forman ESENCIALMENTE UNA UNIDAD INMEDIATA, LA DE UNA SOLA *COGITATIO* CONCRETA. El percibir entraña aquí su *objeto* de tal suerte que es separable de él sólo por abstracción,[290] sólo como[291] ESENCIALMENTE DEPENDIENTE. Si el percepto es una vivencia intencional, como cuando reflexionamos sobre una convicción viva en el instante (por ejemplo, diciendo: estoy convencido de que...), entonces tenemos una ensambladura de dos vivencias intencionales, de la que por lo menos la más alta es dependiente, pero no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella.

Esta forma de "ESTAR ENCERRADO" COMO INGREDIENTE [69] /79/
(lo que propiamente sólo es una metáfora) es una CARACTERÍSTICA[292] DISTINTIVA DE LA PERCEPCIÓN INMANENTE Y DE LAS TOMAS DE POSICIÓN FUNDADAS EN ELLA; falta en los más de los restantes casos[293] de referencia inmanente de las vivencias intencionales.[294] Así, por ejemplo, ya en los recuerdos de recuerdos. Al recuerdo de ahora no copertenece el re-

cuerdo de ayer recordado como fragmento ingrediente de su unidad concreta. Conforme a su plena esencia PROPIA, el recuerdo de ahora podría ser aun cuando en verdad no hubiese sido el de ayer, mientras que este último, SI realmente ha sido, pertenece necesariamente con aquél a una y la misma corriente de vivencias nunca interrumpida, que continuamente sirve de mediadora de ambos a través de diversas concreciones de vivencias. Enteramente distinto es lo que pasa en este respecto, como es patente, con las percepciones trascendentes y las restantes vivencias intencionales de referencia trascendente. El percibir(7) la *cosa* no sólo no encierra en sí entre sus componentes ingredientes la *cosa* misma, sino que también está FUERA[295] DE TODA UNIDAD ESENCIAL[296] CON ELLA, supuesta, naturalmente, la existencia de la *cosa*.[297] UNA UNIDAD DETERMINADA PURAMENTE POR LAS ESENCIAS PROPIAS[298] DE LAS VIVENCIAS MISMAS ES EXCLUSIVAMENTE LA UNIDAD DE LA CORRIENTE DE VIVENCIAS, o lo que es lo mismo, una vivencia SOLAMENTE con vivencias puede estar vinculada en un todo, cuya esencia total abarca las esencias propias[299] de estas vivencias y está fundada[300] en ellas. Esta proposición todavía ganará en claridad y[301] alcanzará su gran[302] significación en lo que sigue.

§ 39 . *La conciencia y la realidad natural. La concepción del hombre "ingenuo"*

Todas las características esenciales de la vivencia[303] y la conciencia que hemos obtenido, son para nosotros niveles inferiores necesarios[304] para alcanzar la meta que nos guía constantemente, es decir, para obtener la esencia de aquella CONCIENCIA "PURA"[305] con que debe determinarse el campo fenomenológico. Nuestras consideraciones han sido eidéticas; pero las individualidades singulares de las esencias vivencia, corriente de vivencias y por ende de "conciencia" en todo sentido, pertenecían al[306] mundo natural como sucesos *reales*. No hemos
/80/ abandonado en ellas(8) el suelo de la actitud natural. / Con el MUNDO NATURAL está la conciencia individual entretejida[307] de un DOBLE modo: es conciencia de algún HOMBRE O ANI-
[70] MAL, y es, al menos en un gran número | de sus particularizaciones, conciencia DE este mundo. [308]AHORA BIEN, ¿QUÉ

QUIERE DECIR, EN VISTA DE ESTE ENTRETEJIMIENTO CON EL MUNDO *REAL*, QUE LA CONCIENCIA TIENE UNA ESENCIA "PROPIA" y forma con otra conciencia un NEXO cerrado en sí, DETERMINADO PURAMENTE POR ESTAS ESENCIAS PROPIAS, el de la corriente de conciencia? Dado que aquí podemos entender conciencia en cualquier sentido, por amplio que sea, que acabe identificándose con el concepto de vivencia, la pregunta concierne a la esencialidad propia de la corriente de vivencias y de todos sus componentes. ¿Hasta qué punto[309] será, ante todo, el MUNDO MATERIAL algo por principio de otro género, algo EXCLUIDO DE LA ESENCIALIDAD PROPIA DE LAS VIVENCIAS? Y si es esto, si frente a toda conciencia y su esencialidad propia el mundo material es lo "extraño", el "SER DIFERENTE", ¿cómo PUEDE ENTRETEJERSE con él la conciencia; con él y, consecuentemente, con el mundo entero extraño a la conciencia? Pues es fácil convencerse, en efecto, de que el mundo material no es un fragmento cualquiera del mundo natural, sino su estrato fundamental,[310] al que está referido ESENCIALMENTE todo otro ser *real*. Lo que aún le falta son las almas humanas y animales;[311] y lo nuevo que éstas aportan es, en primera línea, su "vivenciar" con el estar referido concientemente a su mundo circundante. AHÍ, LA CONCIENCIA Y LA *COSIDAD* SON UN TODO ENLAZADO,[312] enlazado en las unidades psicofísicas singulares que llamamos seres animados, y enlazado en lo más alto en la UNIDAD *REAL* DEL MUNDO ENTERO. ¿Puede la unidad de un todo ser de otra manera que unida por la esencia propia de sus partes, las cuales, por tanto, tienen que tener alguna COMUNIDAD DE ESENCIA en vez de ser heterogéneas por principio?

Para llegar a ver claro, buscamos[313] la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que ejecuto en la actitud natural,[314] que hace por ende posible que encuentre concientemente como frente a mí un mundo de *cosas* existente,[315] que me atribuya un cuerpo en este mundo y que pueda entonces[316] insertarme a mí mismo en él. Patentemente es esta última fuente la EXPERIENCIA SENSIBLE. [317]Pero basta a nuestros / /81/
fines considerar la PERCEPCIÓN SENSIBLE, que entre los actos experimentantes desempeña en cierto buen sentido el papel de una protoexperiencia,[318] de la que todos los demás ac-

tos experimentantes sacan una parte principal de su fuerza de fundamentación.[319] Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la PRESENCIA EN SU PROPIA PERSONA
[71] DE UN *OBJETO* INDIVIDUAL, | el cual es, por su parte, en sentido lógico-puro, un individuo o una variante lógico-categorial del mismo.[a] En nuestro caso de la percepción sensible, o más distintamente, de la percepción de *cosas*, el individuo lógico es la *cosa*; y basta con tratar la percepción de *cosas* como representante de todas las demás percepciones (de propiedades, procesos, etc.).

Nuestra vida-de-yo natural y en vigilia es un[320] constante percibir actual o inactual. Sin interrupción está ahí[321] perceptivamente el mundo de las *cosas* y en él nuestro cuerpo. ¿Cómo se segregan y pueden segregarse[322] la CONCIENCIA MISMA como un SER CONCRETO EN SÍ[323] y el ser conciente en ella, el SER PERCIBIDO como "FRENTE" a la conciencia y como "EN SÍ Y POR SÍ"?

Medito, ante todo, como hombre "ingenuo". Veo y cojo la *cosa* misma en persona. Sin duda que a veces me engaño, y no sólo respecto de las cualidades percibidas, sino también respecto de la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una "auténtica" percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir: se deja "confirmar" en el nexo actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensamiento basado en la experiencia, entonces la *cosa* percibida ES REALMENTE y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona. El percibir,[324] considerado meramente como conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, aparece ahí como[325] algo en sí carente de esencia,[326] como un vacío mirar de un "yo" vacío al *objeto* mismo que se toca extrañamente con él.[327]

/82/ § 40. *Cualidades "primarias" y "secundarias". La* cosa *dada en persona, "mera apariencia" de la* "físicamente *verdadera"*

Si como "hombre ingenuo"[328] he cedido a la inclinación, "engañado por la sensibilidad", de hilvanar semejantes reflexiones, en cuanto "hombre de cultura científica" me acuerdo ahora

[a] *Cfr. supra,* § 15, p. 29.

de la conocida distinción entre CUALIDADES PRIMARIAS y SECUNDARIAS, según la cual las cualidades sensoriales específicas serían "meramente subjetivas" y sólo las cualidades *físico*-geométricas serían "*objetivas*". El color de las *cosas*, el sonido de las *cosas*, su olor y su sabor, etc., por muy "en persona" que aparezcan en las *cosas* como pertenecientes a su ser, | no son [72]
reales en sí mismas y tal como ahí aparecen, sino meros "signos" de ciertas cualidades primarias.[329] Pero si me acuerdo de conocidas doctrinas de la física, veo en seguida que el sentido de estas proposiciones tan repetidas no puede ser por cierto el literal: como si realmente de las *cosas* percibidas sólo las cualidades sensibles "específicas" fuesen mera apariencia; con lo que se vendría a decir que las cualidades "primarias" que quedarían después de la RETIRADA de aquéllas pertenecerían a la *cosa* existente con verdad *objetiva*, junto a otras cualidades semejantes que no aparecerían. Así entendidas las cosas, tendría efectivamente razón la vieja objeción berkeleyana de que la extensión, este núcleo esencial de la corporeidad y de todas las cualidades primarias, es impensable sin secundarias. Más bien,[330] EL CONTENIDO ESENCIAL ENTERO DE LA *COSA* PERCIBIDA, o sea, la *cosa* entera que ahí está en persona con todas sus cualidades y todas las que sean en todo caso perceptibles, ES "MERA APARIENCIA", y la "*COSA* VERDADERA" ES[331] LA DE LA CIENCIA *FÍSICA*. Cuando ésta determina la *cosa* dada[332] exclusivamente mediante conceptos como átomos, iones, energía, etc., y en todo caso como procesos que ocupan espacio y cuyas únicas caracterizaciones son expresiones matemáticas, mienta entonces ALGO TRASCENDENTE AL CONTENIDO TOTAL DE LA *COSA* QUE ESTÁ AHÍ EN PERSONA. Así pues, la física ni siquiera puede mentar la *cosa* como situada en el espacio natural de los sentidos; en otras palabras, su espacio *físico* no puede ser el espacio del mundo de lo percibido en persona: si lo fuese, sucumbiría igualmente a la objeción berkeleyana.

[333]El "VERDADERO SER" sería, pues, totalmente y POR PRINCIPIO UN SER / DETERMINADO DE OTRA MANERA QUE EL /83/
DADO[334] EN LA PERCEPCIÓN COMO REALIDAD EN PERSONA, el cual se da exclusivamente con determinaciones sensibles, entre las que figuran las del espacio de los sentidos. LA *COSA* DE QUE PROPIAMENTE SE TIENE EXPERIENCIA SUMINISTRA[335]

EL MERO "ESTO", UNA X VACÍA, QUE SE TORNA LA[336] PORTADORA DE DETERMINACIONES MATEMÁTICAS Y DE LAS CORRESPONDIENTES FÓRMULAS MATEMÁTICAS y que no existe en el espacio de la percepción, sino en un "ESPACIO *OBJETIVO*"[337] —del cual aquél es un mero signo—, UNA MULTIPLICIDAD EUCLIDIANA DE TRES DIMENSIONES[338] REPRESENTABLE SÓLO SIMBÓLICAMENTE.[339]

Aceptémoslo así. Sea, como ahí se enseña, lo dado en persona a toda percepción "mera apariencia", algo por principio "meramente subjetivo" y, sin embargo, no una ilusión vacía. Lo dado en la percepción sirve, sin embargo, en el método
[73] riguroso de la ciencia | natural, para la determinación válida, ratificable por cualquiera e intelectivamente comprobable, de ese ser trascendente del cual es "signo". El contenido[340] sensible de lo dado ello mismo a la percepción vale siempre, en verdad, como algo distinto de la *cosa* verdadera existente en sí, pero el SUSTRATO, el portador (la x vacía) de las determinaciones percibidas, vale siempre también como aquello que es determinado en predicados *físicos* mediante el método exacto.[341] Según esto, en dirección inversa TODO CONOCIMIENTO *FÍSICO* sirve de ÍNDICE DEL CURSO DE LAS EXPERIENCIAS POSIBLES, CON LAS *COSAS* SENSIBLES Y LOS SUCESOS *CÓSICOS*-SENSIBLES QUE SE ENCUENTRAN EN TALES EXPERIENCIAS. Sirve, pues, para orientarnos en el mundo de la experiencia actual, en el que todos nosotros vivimos y actuamos.

§ 41. *El acervo de ingredientes de la percepción y su* objeto *trascendente*

[342] AHORA BIEN, supuesto todo esto, ¿QUÉ PERTENECE AL ACERVO DE LOS INGREDIENTES[343] CONCRETOS DE LA PERCEPCIÓN MISMA, COMO ACERVO DE LA *COGITATIO* ? No la *cosa física*, como de suyo se comprende, esta *cosa* totalmente trascendente —trascendente frente[344] al "mundo de la apariencia" entero. Pero por muy "meramente subjetivo" que se diga éste, TAMPOCO ÉL pertenece, con todas sus *cosas* singulares y sus sucesos, al acervo de ingredientes de la percepción; él es, frente
/84/ a ella, "trascendente". Consideremos esto mejor. / Acabamos de hablar,[345] aunque sólo de pasada, de la trascendencia de la *cosa*.[346] Se trata ahora de lograr una visión más profunda de

la manera COMO LO TRASCENDENTE ESTÁ EN RELACIÓN CON LA CONCIENCIA a la que le es conciente; de la manera como hay que entender esta referencia entre ambos términos, que tiene su misterio.

Excluyamos, pues, la física entera y el dominio entero del pensar teórico. Mantengámonos en el marco de la intuición simple y de las síntesis inherentes a ella, al que pertenece también la percepción. Es entonces evidente que la intuición y lo intuido, la percepción y la *cosa* percibida están en verdad referidas en su esencia una a otra, pero, por necesidad de principio, NO SON ALGO UNO NI ESTÁN VINCULADAS COMO INGREDIENTES Y POR ESENCIA.

Partamos de un ejemplo. Viendo sin cesar esta mesa, dando al hacerlo vueltas en torno a ella, cambiando como quiera que sea mi posición en el espacio, tengo continuamente la conciencia de la existencia en persona de esta una y misma mesa, y en verdad de la misma, | que permanece en sí completamente [74]
inalterada. Pero la percepción de la mesa es una percepción que se altera constantemente, es una continuidad de percepciones cambiantes. Cierro los ojos. Mis sentidos restantes no están en relación con la mesa. Ahora no tengo de ella ninguna percepción. Abro los ojos y tengo de nuevo la percepción. ¿LA percepción? Seamos más exactos. Al retornar, no es ella, en ninguna circunstancia, individualmente la misma. Sólo la mesa es la misma, conciente como idéntica en la conciencia sintética que enlaza la nueva percepción con el recuerdo. La *cosa* percibida puede ser sin ser percibida, sin ni siquiera ser potencialmente conciente (en el modo de la inactualidad antes[a] descrita); y puede ser sin alterarse. Pero la percepción misma es lo que es en el flujo constante de la conciencia y ella misma es un flujo constante: el ahora de la percepción se muda sin cesar en la conciencia, que se le adhiere, de lo recién-pasado, y a la vez destella un nuevo ahora, etc. Lo mismo que la *cosa* percibida en general, también todas y cada una de las partes, lados, momentos que le convienen, son, siempre por las mismas razones, necesariamente trascendentes a la percepción, / /85/
llámense cualidades primarias o secundarias. El color de la *cosa*

[a] *Cfr. supra*, § 35, esp. p. 63.

vista no es, por principio, un momento ingrediente de la conciencia de color; el color aparece, pero mientras aparece, la aparición puede alterarse continuamente y en la experiencia acreditante TIENE que hacerlo. EL MISMO color aparece "en" continuas multiplicidades de MATIZACIONES de color. Algo semejante hay que decir de la cualidad sensible e igualmente de toda figura espacial. Una y la misma figura (dada en persona COMO la misma) aparece continuamente "de otra manera", en siempre distintas matizaciones de figura. Ésta es una situación necesaria y tiene patentemente una validez más general. Pues sólo en obsequio a la sencillez hemos puesto como ejemplo el caso de una *cosa* que aparece inalterada en la percepción. La transposición a cualesquiera alteraciones es palmaria.

CON NECESIDAD ESENCIAL, A UNA CONCIENCIA DE EXPERIENCIA "OMNILATERAL" DE LA MISMA *COSA*, QUE SE CONFIRMA EN SÍ MISMA UNIFORME Y CONTINUAMENTE, LE PERTENECE UN VARIADO SISTEMA DE CONTINUAS MULTIPLICIDADES DE APARICIONES Y MATIZACIONES EN LAS CUALES[347] SE MATIZAN[348] EN CONTINUIDADES DETERMINADAS TODOS LOS MOMENTOS OBJETIVOS QUE CAEN EN LA PERCEPCIÓN CON
[75] EL CARÁCTER | DE LA DACIÓN EN PROPIA PERSONA. Toda determinación tiene SU sistema de matización, y para cada una, como para la *cosa* entera, es válido que para la conciencia que la capta, uniendo sintéticamente el recuerdo y la nueva percepción, ella está ahí como la misma a pesar de alguna interrupción en el curso de la continuidad de la percepción actual.

A la vez vemos ahora qué es lo que pertenece real e indudablemente al acervo de ingredientes de las vivencias intencionales concretas que se llaman percepciones de *cosas*. Mientras que la *cosa* es la unidad intencional, lo conciente idéntica-unitariamente en la efusión continua y regulada de las multiplicidades de la percepción que se mudan unas en otras, tienen estas mismas[349] incesantemente su DETERMINADO ACERVO DESCRIPTIVO, que está ESENCIALMENTE coordinado con aquella unidad. A cada fase de la percepción pertenece necesariamente, por ejemplo, un determinado contenido de matizaciones de color, de matizaciones de figura, etc. Éstas cuentan entre los "DATOS DE SENSACIÓN", datos[350] de una región propia con géneros determinados, que, dentro de cada uno de

estos géneros, se reúnen de modo *sui generis* (los "CAMPOS" DE SENSACIÓN) para formar / unidades vivenciales concretas; /86/ que, además, de un modo que no es cosa de describir aquí con más detalle, están en la unidad concreta de la percepción animados por "APREHENSIONES", y así animados ejercen la "FUNCIÓN DE EXHIBICIÓN", o a una con ella conforman lo que llamamos el "aparecer de" color, de figura, etc. Esto conforma, entretejiéndose aún con otros caracteres, el acervo de ingredientes de la percepción, que es conciencia de una y la misma *cosa*, merced a que, con fundamento en la ESENCIA de aquellas aprehensiones, éstas se reúnen para formar una UNIDAD DE APREHENSIÓN, y también merced a la posibilidad, fundada en la ESENCIA de diversas de estas unidades, de formar SÍNTESIS DE IDENTIFICACIÓN.[351]

No hay que perder de vista, con todo rigor,[352] que los datos de sensación que ejercen la función de la matización del color, la matización de la lisura, la matización de la figura, etc. (la función de la "exhibición"), son por principio distintos del color puro y simple, la lisura pura y simple, la figura pura y simple, en suma, de toda especie de momentos *CÓSICOS*. La MATIZACIÓN, AUNQUE LLEVE EL MISMO NOMBRE, NO ES, POR PRINCIPIO, DEL MISMO GÉNERO QUE LO MATIZADO. La matización es vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como algo espacial. Lo matizado, empero, sólo es posible, por principio, como espacial (es, precisamente en esencia, espacial), | pero no posible como vivencia. Es, en es- [76] pecial, también un contrasentido el tener la matización de la figura (por ejemplo, la de un triángulo) por algo espacial y posible en el espacio, y quien tal hace[353] la confunde con la figura matizada, esto es, la que aparece. Cómo seguir distinguiendo, en sistemática integridad, los diferentes momentos ingredientes de la percepción en cuanto *cogitatio* (frente a los momentos de lo *cogitatum* trascendente a ella), y cómo hay que caracterizarlos según sus diferenciaciones, en parte muy difíciles, es tema para grandes investigaciones.

§ 42 . *Ser como conciencia y ser como* realidad. *Distinción de principio de los modos de intuición*

/87/ De las reflexiones hechas ha resultado la trascendencia de la *cosa*[354] frente a su percepción y, en / seguida, frente a toda conciencia referida a la misma; no meramente en el sentido de que fácticamente no es posible encontrar la *cosa* como un fragmento ingrediente de la conciencia; antes bien, la situación entera es intelectiva eidéticamente: con generalidad o necesidad SIMPLE Y LLANAMENTE INCONDICIONADA, una *cosa* no puede estar dada en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente. Una distinción esencialmente fundamental resalta, así, entre SER COMO VIVENCIA y SER COMO *COSA*. Por principio es inherente a la esencia regional vivencia[355] (en especial a la particularización regional *cogitatio*) el ser perceptible en percepción inmanente; a la esencia de algo *cósico*-espacial, empero, el no serlo. Si, como enseña un análisis más profundo, a la esencia de toda intuición que da una *cosa* es inherente la posibilidad de captar, volviendo adecuadamente la mirada, junto con la *cosa* dada otras daciones análogas a *cosas*, en el modo de capas y niveles inferiores, eventualmente desprendibles, en la constitución de lo *cósicamente* aparente —como, por ejemplo, la "*COSA* VISUAL" en sus diferentes particularizaciones—, de ellas hay que decir exactamente lo mismo: son por principio trascendencias.

Antes de ocuparnos algo más con esta oposición de inmanencia y trascendencia, intercalemos la siguiente observación. Si prescindimos de la percepción, encontramos muchas clases de vivencias intencionales que por su esencia excluyen la inmanencia ingrediente de sus *objetos* intencionales, cualesquiera que estos *objetos*[356] puedan por lo demás ser. Esto vale, por ejemplo, respecto de toda *re*-presentación: de todo recuerdo, de la captación empatizante de la conciencia ajena, etc. Natural-
[77] mente, no debemos mezclar esta trascendencia | con la que nos ocupa aquí. [357]A la *cosa* como tal, a toda *realidad* en el auténtico sentido, que todavía tenemos que clarificar y fijar, es inherente, por esencia y enteramente "por principio",[a] la incapacidad de

[a] Usamos aquí, como en todo este texto, la expresión "*prinzipiell*" ["por

ser inmanentemente perceptible y, por ende, en general, de ser susceptible de ser encontrada en el nexo de vivencias. Así pues, la *cosa* se dice, ella misma y sin más, trascendente. En esto se delata precisamente la diversidad de principio entre los modos de ser,[358] / la más cardinal que hay en general, la que hay entre /88/ CONCIENCIA y *REALIDAD*.[359]

A esta[360] oposición entre inmanencia y trascendencia corresponde, como se ha puesto de relieve también en nuestra exposición, una DIFERENCIA DE PRINCIPIO DE LAS ESPECIES DE DACIÓN. Percepción inmanente y percepción trascendente no se diferencian sólo en que el objeto intencional, el objeto que está ahí con el carácter del sí mismo en persona, sea una vez inmanente, en el sentido de ingrediente, al percibir, y la otra vez no: antes bien, se diferencian por un modo de dación, que, en lo que tiene de esencialmente diferente, pasa *mutatis mutandis* a todas las modificaciones *re*-presentativas de la percepción, a las paralelas intuiciones de recuerdo e intuiciones de fantasía. Percibimos la *cosa* porque[361] se "matiza" en todas las determinaciones que en el caso dado "caen" "real" y propiamente en la percepción. UNA VIVENCIA NO SE MATIZA.[362] No es un capricho casual de la *cosa* o una casualidad de "nuestra constitución humana" el que "nuestra" percepción sólo pueda acercarse a[363] las *cosas* mismas a través de meras matizaciones[364] de ellas. Antes bien, es evidente, y puede desprenderse de la esencia de la *cosidad* espacial (incluso en su sentido más amplio, el que abraza la "*cosa* visual"), que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones mediante matización;[365] igualmente puede desprenderse de la esencia de las *cogitationes*, de las vivencias en general, que excluyan semejante darse. Para entes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno algo como "aparecer", como exhibirse mediante matización.[366] Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de un ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por los diversos lados que entonces se ofrezcan, según diversas perspectivas, apariciones,[367] matizaciones. Por otra parte, es una necesidad esencial, que

principio", "de principio"], en un sentido riguroso, en referencia a las generalidades esenciales o necesidades esenciales SUPREMAS y por ende las más radicales de todas.

en cuanto tal puede ser captada con intelección apodíctica, que el ser espacial en general sólo es perceptible para un yo
[78] (para todo | yo posible) en la especie de dación señalada. Tal ser sólo puede[368] "aparecer" en una cierta "orientación", con la cual están necesariamente predelineadas posibilidades sistemáticas de orientaciones siempre nuevas, a cada una de las cuales corresponde a su vez un cierto "modo de aparecer", que
/89/ expresamos acaso como darse por / tal o cual "lado", etc. Si entendemos la expresión de modos de aparecer en el sentido de modos DE VIVENCIA (ella puede tener también, como resulta visible por la descripción acabada de hacer, un correlativo sentido óntico), entonces quiere decir: a la esencia de ESPECIES DE VIVENCIA de peculiar estructura, más exactamente, de percepciones concretas de peculiar estructura,[369] es inherente que lo intencional en ellas sea conciente como *cosa* espacial; a su esencia es inherente la posibilidad ideal de pasar a multiplicidades de percepción continuas[370] ordenadas en forma determinada y prolongables indefinidamente, o sea, que nunca se cierren. En la estructura esencial de estas multiplicidades radica, entonces, el que produzcan la unidad de una conciencia CONCORDANTEMENTE DADORA, y dadora ciertamente de la *cosa* UNA de la percepción,[371] que aparece cada vez más perfectamente, cada vez por nuevos lados, con determinaciones cada vez más ricas. Por otra parte, *cosa* espacial[372] no es nada más que una unidad intencional que por principio sólo puede ser dada como unidad de semejantes modos de aparición.[373]

§ 43 . *Aclaración de un error de principio*

Es, pues, un error de principio pensar que la percepción (y a su manera toda otra clase de intuición de *cosas*) no se acerca a la *cosa* misma. Ésta no nos sería dada en sí ni en su ser-en-sí. Sería inherente a todo ente la posibilidad de principio de intuirlo simplemente como lo que él es, y en especial de percibirlo en una percepción adecuada que diese el sí-mismo en persona SIN MEDIACIÓN ALGUNA DE "APARICIONES". Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la de la *cosa* en sí misma, que a nosotros, seres finitos, nos está rehusada.

Pero esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre lo trascendente y lo inmanente no habría ninguna DIFERENCIA ESENCIAL, que en la postulada intuición divina una *cosa* espacial sería un elemento constitutivo ingrediente, o sea, ella misma una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia y de las vivencias divinas. Se deja uno extraviar por la idea de que la trascendencia de la *cosa* sería la de una IMAGEN o un SIGNO. A menudo se combate celosamente | la teoría de las imágenes y se la sustituye con una [79]
teoría de los signos. Pero / tanto la una como la otra no son /90/
sólo incorrectas, sino que entrañan un contrasentido. La *cosa* espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado concientemente EN SU PROPIA PERSONA. NO se da en lugar de ella una imagen o un signo. No se impute al percibir una conciencia de signo o de imagen.

[374]Entre PERCEPCIÓN, de una parte, y REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA-FIGURATIVA O SIMBÓLICA-SIGNITIVA, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial. En estas especies de representación intuimos algo con la conciencia de que figura o indica signitivamente algo distinto; teniendo lo uno en el campo de la intuición, no nos dirigimos a ello, sino, a través del medio de un aprehender fundado, a lo otro, a lo figurado o lo designado. En la percepción no se puede hablar de nada semejante, como tampoco en el recuerdo simple o la fantasía simple.[375]

En los actos de visión inmediata intuimos un "sí mismo"; sobre sus aprehensiones no se erigen aprehensiones de[376] nivel superior; no se tiene, pues, conciencia de nada PARA LO CUAL pudiera funcionar lo intuido como "signo" o "imagen". Y precisamente por esto[377] se dice que está intuido inmediatamente como "ello mismo". En la percepción se halla esto mismo caracterizado todavía de una manera peculiar como "en persona", frente al carácter modificado de lo "flotante ante la mente", "*representado*" en el recuerdo o en la libre fantasía.[a][378] Se incurre

[a] En mis lecciones de Gotinga (y precisamente desde el semestre de verano de 1904) he reemplazado la insuficiente exposición que en las *Investigaciones lógicas* había hecho (todavía muy influido por las concepciones de la psicología dominante) de las relaciones entre estas intuiciones simples y fundadas, por una exposición mejorada, y he comunicado detalladamente mis ulteriores

en un contrasentido cuando se revuelven unos con otros del modo usual estos modos de representación, de una estructura esencialmente distinta, y, de acuerdo con ello, correlativamente, las daciones que corresponden a ellos: así, la *re*-presentación simple con la simbolización (sea con la figurativa, sea con la significativa) y, peor aún, la percepción simple con ambas. La
/91/ percepción de *cosas* no *re*-presenta algo no presente, como / si fuera un recuerdo o una fantasía;[379] ella presenta, capta un sí mismo en su presencia en persona. Esto lo hace con arreglo a
[80] su | SENTIDO PROPIO, y exigirle otra cosa significa precisamente atentar contra su sentido. Si además se trata, como aquí, de la percepción de *cosas*, entonces es inherente a su esencia ser percepción que matiza; y, correlativamente, es inherente al sentido de su objeto intencional, de la *cosa* EN CUANTO dada en ella, ser perceptible por principio sólo por medio de percepciones de tal índole, o sea, de percepciones que matizan.

§ 44 . *El ser* [380] *meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto* [381] *de lo inmanente*

A la percepción de *cosas* es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta INADECUACIÓN. Una *cosa* sólo puede por principio estar dada "unilateralmente", y esto no quiere decir sólo incompletamente, sólo imperfectamente en un sentido cualquiera, sino precisamente lo que prescribe la exhibición mediante matización. Una *cosa* es dada necesariamente en meros "MODOS DE APARICIÓN", en que necesariamente hay un NÚCLEO DE "LO REALMENTE EXHIBIDO", rodeado aprehensivamente de un HORIZONTE DE "CO-DACIÓN" IMPROPIA y de INDETERMINACIÓN más o menos vaga. Y el sentido de esta indeterminación está predelineado, una vez más, por el sentido general de lo percibido como *cosa* en cuanto tal y sin más, o por la esencia general de este tipo de percepción que llamamos percepción de *cosas*. La indeterminación significa, en efecto, necesariamente DETERMINABILIDAD EN UN ESTILO FIRMEMENTE PRESCRITO. ANTICIPADAMENTE INDICA

investigaciones, que, por lo demás, han ejercido entretanto efectos terminológicos y doctrinales en la literatura. En los próximos tomos del *Anuario* espero poder publicar estas investigaciones, así como otras empleadas en cursos desde hace tiempo.

posibles multiplicidades de percepción, que mudándose continuamente unas en otras, se funden en la unidad de una percepción en que la *cosa*, que continuamente dura, muestra, en series siempre nuevas de matizaciones, "lados" a su vez siempre nuevos (o, regresivamente, los antiguos). Con ello, los momentos de la *cosa* impropiamente co-captados vienen paulatinamente a exhibirse realmente, o sea, a darse realmente, determinándose más las indeterminaciones, para luego convertirse ellas mismas en claras daciones; en dirección inversa, lo claro pasa, sin duda, a su vez a oscuro, lo exhibido a no exhibido, etc. SER DE ESTA MANERA IMPERFECTA / *IN INFINITUM*, ES INHEREN- /92/
TE A LA ESENCIA INSUPRIMIBLE DE LA CORRELACIÓN *COSA* Y PERCEPCIÓN DE *COSA*. Si el sentido de *cosa*[382] se determina mediante las daciones de la percepción de *cosas* (¿y qué, si no, podría determinar este sentido?), entonces ese sentido reclama tal imperfección, y nos remite necesariamente a nexos | con- [81]
tinuamente unitarios de percepciones posibles,[383] que partiendo de una percepción efectuada cualquiera, se prolongan en una infinitud de direcciones de una manera[384] SISTEMÁTICA Y FIRMEMENTE REGULADA, y encima, hasta lo infinito en cada una, pero siempre enteramente dominadas por una unidad del sentido. Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de la misma *cosa* que hayan transcurrido. Ningún Dios puede cambiar algo en esto: tan poco como en que 1 + 2 sea igual a 3, o en que exista cualquier otra verdad esencial.

En general, es hora ya de ver que el ser trascendente,[385] de cualquier género que sea, entendido como ser PARA un yo, sólo puede llegar a dación de un modo análogo al de la *cosa*, o sea, sólo por medio de apariciones.[386] Si no, sería precisamente un ser que también podría llegar a ser inmanente; pero lo que[387] es perceptible inmanentemente, es SÓLO inmanentemente perceptible. Únicamente cometiendo las confusiones antes señaladas y ahora aclaradas, puede tenerse por posible que uno y lo mismo se dé a veces mediante aparición,[388] en forma de percepción trascendente, y a veces mediante percepción inmanente.

[389] Pero desarrollemos ante todo el contraste, en especial entre *cosa* y vivencia, todavía por el otro lado. La VIVENCIA, decíamos, no se[390] "exhibe". Esto implica que la percepción de vivencias es un ver simple algo que[391] SE DA (o puede darse) EN LA PERCEPCIÓN COMO "ABSOLUTO" y no como lo idéntico de modos de aparición mediante matización.[392] Todo lo que hemos expuesto acerca de la dación de *cosas* pierde aquí su sentido,[393] y esto es algo que hay que llegar a ver con plena claridad en detalle. Una vivencia de sentimiento no se matiza.[394] Si miro hacia ella, tengo[395] algo absoluto; no tiene lados[396] que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto asá. Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que es-
/93/ tá ahí en la mirada visiva, / está absolutamente ahí[397] con sus cualidades, su intensidad, etc. Por el contrario, una nota de violín, con su identidad *objetiva*, se da mediante matización, tiene sus cambiantes modos de aparición. Éstos son distintos según que me acerque al violín o me aleje de él, según que esté en la misma sala de conciertos o escuche a través de las puertas cerradas, etc. Ningún modo de aparición tiene la pretensión de pasar por aquel que da absolutamente, aun cuando dentro del marco de mis intereses prácticos tenga uno de ellos, en cuanto normal, cierta ventaja: en la sala de conciertos, en el lugar
[82] "justo", escucho | la nota "misma" tal como suena "realmente". [398]Igualmente decimos de todo lo *cósico* en respecto visual que tiene un aspecto normal; decimos del color, de la forma, de la *cosa* entera que vemos a la luz normal del día y en la orientación normal relativamente a nosotros, que ése es el aspecto real de la *cosa*, que el color es el real, etc. [399]Pero esto sólo indica UNA ESPECIE DE *OBJETIVACIÓN* SECUNDARIA[400] dentro del marco de la *objetivación* total de la *cosa*, como fácilmente cabe convencerse de ello. Está claro, en efecto, que si, manteniendo exclusivamente el modo de aparición "normal", amputamos las restantes multiplicidades de apariciones y la esencial referencia a ellas, no quedaría ya nada del sentido de la dación de *cosa*.

Sentamos, pues, que mientras que a la esencia de la dación mediante apariciones le es inherente el que ninguna de ellas dé la cosa como algo "absoluto",[401] en lugar de exhibirla unilateralmente, a la esencia de la dación inmanente es inherente dar precisamente algo absoluto que no puede en forma algu-

na exhibirse por[402] lados ni matizarse.[403] Es también evidente que los mismos contenidos de sensación matizadores, los cuales pertenecen como ingredientes a la vivencia de la percepción de *cosas*, funcionan a buen seguro como matizaciones para algo distinto, pero ellos mismos no se dan a su vez por medio de matización.[404]

[405] Repárese todavía en la siguiente diferencia. Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente[406] apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos[407] seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la[408] forma de la rememoración retrospectiva. / Y, finalmente, la corriente entera de mis vivencias es una /94/ unidad de vivencia de la cual es por principio imposible una captación perceptiva que "nade a su lado" íntegramente. Pero ESTA "imperfección" o falta de integridad, que es inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción "trascendente", de la percepción mediante exhibición matizadora, mediante lo que se llama aparición.[409]

Todos los modos de dación y las diferencias entre ellos que encontramos en la esfera de la percepción, se repiten en las MODIFICACIONES REPRODUCTIVAS, pero de manera modificada. Las *re*-presentaciones de *cosas* *re*-presentan mediante exhibiciones | en que las matizaciones mismas, las aprehensiones, [83] y luego entonces los fenómenos enteros, están modificados REPRODUCTIVAMENTE DE UN CABO A OTRO. También de las vivencias tenemos reproducciones y actos de intuición reproductiva en el modo de la *re*-presentación y de la reflexión en la *re*-presentación. Naturalmente aquí no encontramos nada de matizaciones reproductivas.

Añadimos aún el siguiente contraste. A la esencia de las *re*-presentaciones son inherentes diferencias graduales de relativa claridad u oscuridad. Es patente que tampoco esta diferencia de perfección tiene nada que ver con la referente a la dación mediante apariciones matizadoras. Una representación más o menos clara no se matiza mediante la claridad gradual,

es decir, en el sentido que determina nuestra terminología, conforme a la cual una figura espacial, cada cualidad que la recubre, y luego entonces la entera "*cosa* aparente en cuanto tal", se matiza múltiplemente —sea la representación clara u oscura. Una representación reproductiva de *cosa* tiene sus diversos grados posibles de claridad, y los tiene para cada uno de los modos de matización. Se ve que se trata de diferencias que se encuentran en distintas dimensiones. Es también patente que las diferencias que hacemos en la esfera misma de la percepción bajo los títulos de visión clara y oscura, distinta y confusa, ostentan sin duda una cierta analogía con las diferencias de claridad de que acabamos de hablar, en tanto que se trata por ambas partes de un aumento y disminución gradual en la plenitud de la dación de lo representado, pero que también estas diferencias pertenecen a distintas dimensiones.

/95/ § 45 . *La vivencia no percibida y la* realidad *no percibida*

Si se ahonda en estas situaciones, se comprende también la siguiente diferencia esencial en la manera como vivencias y *cosas* se confrontan unas a otras por respecto a su perceptibilidad.

Al modo de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en forma totalmente inmediata una mirada de percepción visiva. Esto sucede en la forma de la "REFLEXIÓN",[410] que tiene la notable propiedad de que lo captado perceptivamente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que YA EXISTÍA ANTES de que esta mirada se volviese a ello. "Todas las vivencias son concientes" quiere decir, pues, en especial respecto de las vivencias
[84] intencionales, que no son sólo conciencia | de algo y como tales no sólo están ahí delante[411] cuando ellas mismas son *objetos* de una conciencia reflexionante, sino que ya irreflejadas están ahí como "fondo" y por ende por principio PRESTAS A SER PERCIBIDAS, en un sentido en primera instancia análogo al de las *cosas* inatendidas en el campo de nuestra mirada externa. Éstas sólo pueden estar prestas en tanto que, ya como inatendidas, son en cierta manera concientes, y esto quiere decir, tratándose de ellas, cuando aparecen. NO TODAS las *cosas* cumplen esta condición: mi campo de mirada[412] de la atención, que abarca

todo lo que aparece, no es infinito. Por otra parte, también la vivencia irreflejada tiene que cumplir ciertas condiciones para estar presta, si bien de una manera totalmente distinta y ajustada a su esencia. "Aparecer" no puede, en efecto. En todo caso, las cumple en todo tiempo merced al mero modo de su existir, y en verdad para aquel yo al que pertenece, cuya mirada-de-yo pura vive eventualmente "en" ella. Sólo porque la reflexión y la vivencia tienen estas peculiaridades ESENCIALES, aquí meramente indicadas, podemos saber algo de las vivencias irreflejadas y, por tanto, también de las reflexiones mismas. De suyo se comprende que las modificaciones reproductivas (y retencionales) de las vivencias tienen una contextura paralela, tan sólo modificada según corresponde.[413]

Desarrollemos más el contraste. Vemos que LA ÍNDOLE DE SER DE LA VIVENCIA ES LA DE SER POR PRINCIPIO PERCEPTIBLE EN EL MODO DE LA REFLEXIÓN. Mas PERCEPTIBLE por principio / lo es también la *cosa*, y ésta es captada en la per- /96/
cepción como *cosa* de mi mundo circundante. Ella pertenece a este mundo también sin ser percibida; está, pues, AHÍ PARA EL YO TAMBIÉN ENTONCES. Pero no en general de tal suerte que pudiera dirigirse a ella una mirada de atención simple. El campo del fondo, entendido como campo de observabilidad simple, sólo abarca, en efecto, un pequeño trozo de mi mundo circundante. El "estar ahí" quiere decir más bien que desde las percepciones actuales con los campos de fondo que realmente aparecen, conducen series de percepciones POSIBLES, y continua y concordantemente MOTIVADAS, con campos de *cosas* siempre nuevos (como fondos no atendidos), hasta llegar a aquellos nexos de percepciones en que llegaría a aparición y captación precisamente la *cosa* de referencia. Por principio, no se produce en ello ninguna alteración esencial si en lugar de un yo singular consideramos una pluralidad de yos. Sólo por medio de la relación de posible entendimiento mutuo puede identificarse el mundo de mi experiencia con el de los otros, y a la vez enriquecerse con los excedentes de su experiencia. Una trascendencia que careciera del descrito enlace, por medio de | nexos de motivación concordantes, con [85]
la esfera de mi percepción actual respectiva, sería una suposición completamente infundada; una trascendencia que ca-

reciera POR PRINCIPIO de tal enlace, sería un SINSENTIDO. De esta índole es, pues, el estar ahí delante de lo no percibido actualmente en el mundo de las *cosas*; es una índole esencialmente diversa frente al ser conciente por principio de las vivencias.[414]

§ 46 . *Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente*

De todo ello resultan importantes consecuencias. Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Si el captar reflexivo se dirige a mi vivencia, tengo entonces captado un sí mismo absoluto, cuya existencia no es, por principio, negable, es decir, la intelección de que no sea es por principio imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia ASÍ DADA en verdad NO existiese. La corriente de vivencias, que es mi corriente de vivencias, la del pensante,[415] podrá, en un ámbito tan amplio como se quiera, no estar concebida, podrá permanecer desconocida en los dominios ya transcurridos y venideros de su curso, pero tan pron-
/97/ to como dirijo la mirada a la / vida que corre, en su presencia real,[416] y me apreso ahí a mí mismo como el sujeto puro de esta vida (lo que esto quiere decir ha de ocuparnos expresamente más tarde), digo simple y necesariamente: YO SOY, esta vida[417] es, yo vivo: *cogito*.

A toda corriente de vivencias y yo en cuanto tal, es inherente la posibilidad de principio de lograr esta evidencia; cada uno lleva en sí mismo la garantía de su existencia absoluta como posibilidad de principio.[418] Pero ¿no es pensable, podría preguntarse, que un yo sólo tuviese fantasías en la corriente de sus vivencias, que ésta no se compusiera de nada más que de intuiciones fingidoras? Un yo semejante sólo se encontraría con ficciones de *cogitationes*; sus reflexiones serían, dada la naturaleza de este medio vivencial, exclusivamente reflexiones en la imaginación. — Pero esto es un patente contrasentido. Lo flotante ante la mente podrá ser un mero *fictum*, pero el flotar mismo, la conciencia fingidora, no es ella misma fingida, y a su esencia es inherente, como a toda vivencia, la posibilidad de una reflexión percipiente y que capte la existencia absoluta. No

hay ningún contrasentido[419] en la posibilidad de que no exista ninguna de las conciencias ajenas que pongo en la experiencia empática. Pero MI empatizar y MI conciencia en general están dados originaria y absolutamente,[420] no sólo en esencia, sino en existencia. Sólo para el yo y la corriente de vivencias en referencia a sí mismos se da esta | señalada situación; sólo aquí [86] hay precisamente algo que se llama percepción inmanente, y tiene que haberla.[421]

Por el contrario, es inherente, como sabemos, a la esencia del mundo de las *cosas*, que ninguna percepción, por perfecta que sea, dé en su dominio algo absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su presencia propia en persona, NO exista. Ley esencial es la que dice: LA EXISTENCIA *CÓSICA* NO ES NUNCA[422] UNA EXISTENCIA REQUERIDA COMO NECESARIA POR LA DACIÓN, sino siempre en cierta forma CONTINGENTE. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya asentado con DERECHO DE EXPERIENCIA. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc. Añádase que dentro de este círculo de dación hay, como posibilidad constantemente abierta, algo que se llama / cambio de aprehensión, conver- /98/ sión de una aparición en otra que no puede unirse concordantemente con ella, y por tanto un influjo de las posiciones de experiencia posteriores sobre las anteriores, mediante el cual los objetos intencionales de las anteriores padecen ulteriormente, por decirlo así, una nueva conformación —elocuentes sucesos que en la esfera de las vivencias están esencialmente excluidos.[423] En la esfera absoluta[424] no hay espacio para la pugna, la ilusión, el ser de otra manera. Es una esfera de posición absoluta.

Así pues, resulta completamente claro que todo cuanto en el mundo de las *cosas*[425] está ahí para mí, es por principio SÓLO REALIDAD PRESUNTIVA; que, en cambio, YO MISMO, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que "de mí" es atribuido al mundo de las *cosas*),[426] o que la actualidad de mis vivencias es realidad ABSOLUTA, dada por una posición incondicionada, simplemente insuprimible.

FRENTE A LA TESIS DEL MUNDO, QUE ES UNA TESIS "CONTINGENTE", ESTÁ, PUES, LA TESIS DE MI YO Y MI VIDA DE YO PUROS, QUE ES UNA TESIS "NECESARIA", simplemente indubitable. TODO LO *CÓSICO* DADO EN PERSONA PUEDE[427] NO SER; NINGUNA VIVENCIA DADA EN PERSONA PUEDE NO SER:[428] tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.

Patentemente, no por ello es la necesidad de ser de la vivencia actual respectiva una pura necesidad esencial, esto es, una particularización puramente eidética de una ley esencial; es la necesidad de un *factum*, que se llama así porque una ley esen-
[87] cial participa en el *factum*, y aquí en su existencia como tal. | En la esencia de un yo puro EN GENERAL y de una vivencia[429] EN GENERAL radica la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis de EXISTENCIA evidentemente insuprimible.[a]

La consideración recién hecha pone también en claro que no cabe concebir prueba alguna sacada de la contemplación experiencial del mundo que nos haga cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia del mundo. El mundo no es dudoso en el sentido de que hubiese motivos racionales que entrasen
/99/ en cuenta contra la enorme / fuerza de las experiencias concordantes, sino en el sentido de que una duda es PENSABLE, y lo es, porque la posibilidad[430] del no ser, como posibilidad de principio, nunca está excluida. Toda fuerza de experiencia, por grande que sea, puede ser paulatinamente contrapesada y superada. En el ser absoluto de las vivencias nada cambia con ello; más aún, éstas siguen siendo siempre un presupuesto de todo ello.[431]

[432]Nuestra consideración ha llegado con esto a una cima. Hemos logrado los conocimientos de que teníamos menester. En los nexos esenciales que se nos han abierto se hallan ya las premisas más importantes para las consecuencias que queremos sacar sobre la posibilidad de principio de desligar el mundo natural entero del dominio de la conciencia, de la esfera del

[a] Se trata, pues, de un caso TOTALMENTE SEÑALADO de las necesidades empíricas mencionadas en el § 6, al final del segundo aparte, p. 15 de este tratado. Comp. también la Investigación III del segundo tomo en la nueva edición de las *Investigaciones lógicas*.

ser de las vivencias; consecuencias en las cuales, como podemos convencernos, se hace finalmente justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones* de Descartes (dirigidas a metas enteramente distintas), núcleo que simplemente no había llegado a desarrollarse en toda su pureza. Cierto que serán menester ulteriormente todavía algunos complementos, por lo demás fáciles de aportar, para alcanzar nuestras últimas metas. Provisionalmente sacamos nuestras consecuencias dentro de un marco de validez más restringida.[433]

Capítulo tercero
LA REGIÓN DE LA CONCIENCIA PURA

§ 47 . *El mundo natural como correlato de conciencia*

Partiendo de los resultados del último capítulo iniciamos la siguiente consideración. La marcha fáctica de nuestras experiencias humanas es una marcha tal, que fuerza a nuestra razón[434] a ir más allá de las *cosas* intuitivamente dadas (las de la *imaginatio* cartesiana) | y a darles por base una "verdad *física*". Pero también pudiera ser distinta. No sólo como si la evolución humana nunca nos hubiese llevado más allá del estadio precientífico, ni hubiera de llevarnos jamás, de tal suerte que el mundo *físico* tuviera sin duda su verdad, pero nosotros no supiéramos nada de ella. Tampoco como si el / mundo *físico* fuera distinto, con órdenes de leyes distintos de los fácticamente vigentes. Más bien es pensable que nuestro mundo intuitivo fuese el último, por "detrás" del cual no hubiera en absoluto uno *físico*, es decir, que las *cosas* de la percepción careciesen de determinabilidad matemática, *física*, que las daciones de la experiencia excluyesen toda clase de física de la índole de la nuestra.[435] Los nexos de la experiencia serían entonces, en forma precisamente correspondiente, distintos y típicamente distintos de lo que son fácticamente, en la medida en que desaparecerían las motivaciones de la experiencia que son base de la formación de los conceptos y los juicios *físicos*. Pero en conjunto, en el marco de las INTUICIONES dadoras que comprendemos bajo el título de "simple experiencia" (percepción, rememoración, etc.), podrían ofrecérsenos "*cosas*" lo mismo que ahora, continuamente persistentes como unidades intencionales en multiplicidades de apariciones.[436] [88] /100/

Pero también podemos seguir en esta dirección; en el camino de la destrucción pensada[437] de la *objetividad* de las *cosas*

—como correlato de la conciencia de experiencia— no hay barreras que nos detengan. Aquí hay que observar siempre que LO QUE LAS *COSAS* SON, las únicas *cosas* sobre las cuales hacemos enunciaciones, las únicas sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, disputamos y podemos decidirnos racionalmente, LO SON EN CUANTO *COSAS* DE LA EXPERIENCIA. Únicamente ésta es la que les prescribe su SENTIDO, y como se trata de *cosas* fácticas, también se trata de la experiencia actual con sus nexos de experiencia ordenados en forma determinada. Pero si podemos someter las especies de vivencia de experiencia, y en particular la vivencia fundamental que es la percepción de *cosas*, a una consideración EIDÉTICA, viendo (como podemos patentemente hacerlo) sus necesidades y posibilidades esenciales, y en tal virtud también persiguiendo eidéticamente las variantes esencialmente posibles de los nexos motivados de la experiencia: entonces el resultado es el correlato de nuestra experiencia fáctica, llamado "EL MUNDO REAL", COMO CASO ESPECIAL DE MÚLTIPLES MUNDOS Y NO MUNDOS POSIBLES, que por su parte no son nada más que CORRELATOS DE VARIANTES ESENCIALMENTE POSIBLES DE LA IDEA "CONCIENCIA EXPERIMENTANTE" con nexos de experiencia más o
[89] menos ordenados. | No debe uno dejarse engañar, pues, por el
/101/ hecho de que se hable de la trascendencia de la *cosa* frente / a la conciencia o de su "ser-en-sí". El concepto genuino de la trascendencia de lo *cósico*, que es la norma de toda enunciación racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el propio contenido esencial de la percepción, o de los nexos de ÍNDOLE bien determinada que llamamos experiencia acreditante. La idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia acreditante.

Esto rige para toda especie concebible de trascendencia que deba poder tratarse como realidad o posibilidad. JAMÁS ES UN OBJETO EXISTENTE EN SÍ UN OBJETO TAL QUE NO LE AFECTE PARA NADA LA CONCIENCIA Y EL YO-DE-CONCIENCIA. La *cosa* es *cosa* del MUNDO CIRCUNDANTE, incluso la no vista, incluso la *realmente* posible, no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable. LA POSIBILIDAD DE SER EXPERIMENTADA NO QUIERE DECIR NUNCA UNA VACÍA POSIBILIDAD LÓGI-

CA, sino una posibilidad MOTIVADA[438] en el nexo de la experiencia. Este mismo es de un cabo a otro un nexo de "MOTIVACIÓN"[a] [439] que acoge motivaciones siempre nuevas y transforma las ya formadas. Las motivaciones son, según sus contenidos de aprehensión o de determinación, diferentes, más ricas o menos ricas, más o menos delimitadas o vagas en cuanto al contenido, según que se trate de *cosas* ya "conocidas" o "completamente desconocidas", todavía "sin descubrir", o, en el caso de la *cosa* vista, de lo conocido de ella o lo todavía desconocido. Ello depende exclusivamente de las CONFIGURACIONES ESENCIALES de tales nexos, que son susceptibles, en todas sus posibilidades, de una exploración puramente eidética. En la esencia radica el que lo que en todo caso es *realiter*, pero no ha sido todavía actualmente experimentado, pueda venir a darse, y ello quiere decir entonces que pertenece al horizonte indeterminado, pero DETERMINABLE, de mi actualidad de experiencia respectiva. Pero este horizonte es / el correlato /102/
de los componentes de indeterminación que dependen | esen- [90]
cialmente de las mismas experiencias de *cosas*, y estos componentes dejan abiertas –siempre esencialmente– posibilidades de cumplimiento que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, PREDELINEADAS EN SU TIPO ESENCIAL. Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a experiencias posibles, que a su vez señalan a nuevas experiencias posibles, y así *in infinitum*. Y todo esto se lleva a cabo según maneras y formas regulares esencialmente determinadas, ligadas a tipos APRIÓRICOS.

Todo planteamiento hipotético de la vida práctica y de la ciencia de experiencia se refiere a este horizonte cambiante,

[a] Hay que observar que este fundamental concepto fenomenológico de motivación, con el que pronto me encontré al llevar a cabo en las *Investigaciones lógicas* el aislamiento de la esfera fenomenológica pura (y en contraste con el concepto de causalidad, referido a la esfera de la *realidad* trascendente), es una GENERALIZACIÓN del concepto de motivación con arreglo al cual podemos decir, por ejemplo, del querer el fin que motiva el querer los medios. Por lo demás, si el concepto de motivación experimenta, por razones esenciales, diversos giros, los equívocos consiguientes no resultan peligrosos y se presentan incluso como necesarios tan pronto como se han aclarado las situaciones fenomenológicas.

pero siempre co-puesto, merced al cual la tesis del mundo cobra su sentido esencial.

§ 48 . *Posibilidad lógica y contrasentido material de un mundo fuera de nuestro mundo*

La suposición hipotética de algo *real* fuera de este mundo es sin duda "lógicamente" posible; en ella no hay, patentemente, una contradicción formal.[440] Pero si preguntamos por las condiciones esenciales de su validez, por la especie de acreditación requerida por su sentido, si preguntamos por la especie de acreditación en general que está determinada por principio por la tesis de algo trascendente —como quiera que generalicemos legítimamente su esencia—, reconoceremos que tendría que ser necesariamente EXPERIMENTABLE,[441] y no meramente para un yo inventado por obra de una vacía posibilidad lógica, sino para algún yo ACTUAL, como unidad acreditable de los nexos de experiencia de este yo. Pero cabe ver con evidencia intelectual (aquí sin duda no hemos avanzado todavía bastante para poder fundamentarlo hasta el detalle, para lo cual únicamente los análisis que siguen más adelante aportarán todas las premisas) que lo que es cognoscible para UN[442] yo tiene que ser POR PRINCIPIO cognoscible para CADA UNO.[443] Aunque FÁCTICAMENTE no todos están ni pueden estar con todos en relación de "empatía", de inteligencia mutua, como, por ejemplo, no estamos nosotros con los espíritus que quizá viven en los más lejanos mundos estelares, sin embargo, y en consideración de principio, existen POSIBILIDADES ESENCIALES DE ESTABLECER UNA INTELIGENCIA MUTUA, o sea, también posibilidades de que los mundos de experiencia fácticamente separados se
/103/ reúnan mediante nexos de experiencia actual / para formar un solo mundo intersubjetivo, el correlato del mundo unitario de los espíritus (de la ampliación universal de la comunidad humana).[444] Si se pondera esto, la posibilidad lógico-formal de *realidades* fuera del mundo, del mundo espacio-temporal UNO
[91] que es FIJADO por nuestra | experiencia ACTUAL, se delata materialmente como un contrasentido. Si en general hay mundos, *cosas reales*, entonces las motivaciones experienciales que las constituyen tienen que PODER entrar en mi experiencia y en la de cualquier yo,[445] del modo caracterizado arriba en términos

generales. *Cosas* y mundos de *cosas* no susceptibles de acreditarse con toda determinación en ninguna experiencia HUMANA, los hay obviamente, pero esto tiene razones meramente fácticas en los límites fácticos de esta experiencia.

§ 49 . *La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo*

Por otra parte, con todo esto no se ha dicho que TENGA que haber en absoluto un mundo ni *cosa* alguna. La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales. Pero NO se ve con intelección que las experiencias actuales[446] SÓLO puedan transcurrir en tales formas de conexión; nada semejante cabe inferir puramente de la esencia de la percepción en general y de las otras especies de intuiciones experienciales que colaboran con ella. Más bien es perfectamente pensable que no sólo en casos singulares se disuelva la experiencia en ilusión por obra de algún antagonismo, y que tampoco, como pasa *de facto*,[447] toda ilusión revele una verdad más profunda y todo antagonismo sea en su punto y hora justo el requerido por contextos más amplios para la conservación de la concordancia total; es pensable que en el experimentar pululen antagonismos irreconciliables, y no sólo para nosotros, sino en sí irreconciliables; que la experiencia se muestre de repente[448] rebelde a la exigencia de mantener[449] en concordancia sus posiciones de *cosas*; que su trama pierda las firmes ordenaciones reguladas de las matizaciones, aprehensiones y apariciones —que ya no haya un mundo.[450] En tal caso, pudiera ser, sin embargo, que en alguna escala llegaran a constituirse rudimentarias conformaciones de unidad, puntos de apoyo pasajeros para las / in- /104/
tuiciones, que serían meros símiles de intuiciones de *cosas*, por ser totalmente incapaces de constituir "*realidades*" persistentes, unidades de duración, "existentes en sí, se las perciba o no".

Si ahora añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos, pues, en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia *cósica*, resulta entonces evidente[451] QUE EL SER DE LA CONCIENCIA, de toda corriente de vivencias en general, QUEDARÍA SIN DUDA NECESARIAMENTE MODIFICADO POR UNA ANIQUILACIÓN DEL

MUNDO DE LAS *COSAS*, PERO INTACTO EN SU PROPIA EXIS-
[92] TENCIA. Modificado, | ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos. Pero ello no implica que quedaran excluidas otras vivencias y nexos vivenciales. ASÍ, PUES, NINGÚN SER *REAL*, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite concientemente mediante apariciones, ES PARA EL SER DE LA CONCIENCIA MISMA (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) NECESARIO.

EL SER INMANENTE ES, PUES, SIN DUDA, SER ABSOLUTO EN EL SENTIDO DE QUE POR PRINCIPIO *NULLA "RE" INDIGET AD EXISTENDUM*.

POR OTRA PARTE, EL MUNDO DE LAS "*RES*" TRASCENDENTES ESTÁ ÍNTEGRAMENTE REFERIDO A LA CONCIENCIA,[452] Y NO A UNA CONCIENCIA IDEADA LÓGICAMENTE, SINO A UNA CONCIENCIA ACTUAL.

En sus términos más generales resulta esto claro después de las consideraciones anteriores (del parágrafo precedente). Algo trascendente es DADO[453] por medio de ciertos nexos de experiencia. Dado directamente[454] y con creciente perfección en continuos perceptivos que se muestran concordantes, en ciertas formas metódicas del pensar fundado en la experiencia, viene más o menos mediatamente a determinación teórica intelectiva e ininterrumpidamente[455] progresiva. Supongamos que la conciencia, con su CONTENIDO VIVENCIAL y su CURSO sea en sí realmente de tal índole que el sujeto de conciencia PUEDA llevar a cabo, en la libre actividad teórica[456] del experi-
/105/ mentar y del pensar experiencial,[457] / todos esos nexos (para lo que habríamos[458] de tener también en cuenta la ayuda del entendimiento mutuo con otros yos y corrientes de vivencias);[459] supongamos, además, que existiesen realmente[460] las pertinentes regulaciones de la conciencia, que por parte de los cursos de conciencia no faltase nada[461] de lo requerible para la aparición de un mundo unitario y para el conocimiento teórico racional del mismo. Ahora preguntamos: supuesto todo esto,

¿sigue siendo PENSABLE, y no más bien un contrasentido, que el correspondiente mundo trascendente NO exista?

Vemos, pues, que conciencia (vivencia) y ser *real* son todo menos especies de ser coordinadas, que moren pacíficamente una junto a otra, "refiriéndose" una a otra o "vinculándose" una con otra tan solo ocasionalmente. Vincularse, formar un todo, en el verdadero sentido de estas expresiones, sólo pueden hacerlo términos por esencia afines, que | tienen, tanto [93]
el uno como el otro, una esencia propia en el mismo sentido. Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos "ente", "objeto", y ambos tienen, sin duda, su contenido de determinación objetivo; pero es evidente que lo que en ambos lados se llama objeto y determinación objetiva sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre conciencia y *realidad* se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza,[462] que nunca puede darse absolutamente, meramente contingente y relativo;[463] allá, un ser necesario y absoluto, que por principio no puede darse por medio de matización y aparición.[464]

Así, pues, resulta claro que a pesar de cuanto se habla, en su sentido seguramente no sin fundamento, de un ser *real* del yo HUMANO y de sus vivencias de conciencia EN el mundo, y de todo lo que pertenece a ello por respecto a los nexos "psicofísicos" —a pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su "PUREZA", debe tenerse por un NEXO DE SER CERRADO PARA SÍ, como un nexo de SER ABSOLUTO en que nada puede infiltrarse ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún nexo espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna *cosa*[465] ni puede ejercer causalidad sobre ninguna *cosa* —supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural, como una relación de dependencia entre *realidades*.

Por otra parte, el MUNDO ESPACIO-TEMPORAL entero, en el /106/
que figuran el hombre y el yo humano como *realidades* singulares subordinadas, es SEGÚN SU SENTIDO UN SER MERAMENTE INTENCIONAL, esto es, un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de un ser PARA una conciencia.[466] Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que

por principio[467] sólo es intuible y determinable en cuanto algo idéntico de multiplicidades motivadas[468] de apariciones —pero que MÁS ALLÁ DE ELLO es una nada.[469]

§ 50. *La actitud fenomenológica y la conciencia pura como el campo de la fenomenología*

Se invierte así el sentido común del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en "referencia" al primero. No como si un ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tuviera que regirse por el *ordo et conexio idearum*.[470] La *realidad*, tanto la *realidad* de la *cosa* tomada en su singularidad como la *realidad* del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro
[94] riguroso sentido) de | independencia. No es en sí algo absoluto que se enlace secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada; no tiene, literalmente, una "esencia absoluta"; tiene la esencialidad de algo que por principio es SÓLO intencional, SÓLO conciente, algo que es representado, que aparece concientemente.[471]

Ahora volvamos de nuevo nuestros pensamientos al primer capítulo, a nuestras consideraciones sobre la reducción fenomenológica. Ahora resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural,[472] cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, la cual, a pesar de la desconexión[473] de este todo de la naturaleza psicofísico, retiene algo —el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de explorar teóricamente lo experimentado, la naturaleza trascendente, ejecutamos la "reducción fenomenológica". En otras palabras: en lugar de EJECUTAR de manera ingenua los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza[474] con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar por las motivaciones implícitas en esos actos hacia tesis trascendentes siempre nuevas —ponemos todas estas tesis[475] "fuera de acción", no tomamos parte en
/107/ ellas; / dirigimos la mirada de nuestra captación e indagación teórica a la CONCIENCIA PURA EN SU ABSOLUTO SER PROPIO. Así, pues, esto es lo que queda como el buscado "RESIDUO FENOMENOLÓGICO", lo que queda a pesar de que hemos "desconectado"[476] el mundo entero con todas las *cosas*,

seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas,[477] las "constituye" en sí.

Pongámonos esto en claro con detalle. En la actitud natural EJECUTAMOS pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos[478] en que se nos aparecen unidades de *cosas*,[479] y no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo "ahí delante", de lo "real". Al practicar la ciencia natural, EJECUTAMOS actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, en los que estas realidades, aceptadas tal como son dadas, son determinadas por el pensamiento, y en los que, también sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas, se infieren nuevas. En la actitud fenomenológica SOFRENAMOS, con universalidad de principio, la EJECUCIÓN de todas esas tesis cogitativas, es decir, "ponemos entre paréntesis" las ejecutadas; a los fines de las nuevas indagaciones "no tomamos parte en estas tesis"; en lugar de vivir EN ellas, de | EJECUTAR- [95]
LAS, ejecutamos actos de REFLEXIÓN dirigidos a ellas, y las captamos a ellas mismas como el ser ABSOLUTO que son.[480] Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo nivel, en los que lo dado es el campo infinito de las vivencias absolutas —el CAMPO FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA.

§ 51. *El significado de las consideraciones trascendentales previas*

Cualquiera puede, sin duda, ejecutar la reflexión y traer la conciencia a su mirada captadora; pero con ello todavía no se ejecuta la reflexión FENOMENOLÓGICA y la conciencia captada no es la conciencia pura. Consideraciones radicales, de la índole de las que hemos hecho,[481] son, pues, necesarias[482] para llegar al conocimiento de que hay, e incluso de que puede haber, algo así como el campo de la conciencia pura, que[483] no es un fragmento integrante de la / naturaleza;[484] y tanto /108/
menos lo es cuanto que la naturaleza sólo es posible como una unidad intencional motivada en él por nexos inmanentes. Son necesarias[485] para conocer, además, que tal unidad

está dada, y puede ser explorada teóricamente, en una actitud enteramente distinta de aquella en que puede explorarse la conciencia "constituyente" de esta unidad y por ende cualquier conciencia absoluta en general. Son necesarias para que, al fin, en vista de la miseria filosófica en la que en vano nos afanamos bajo el lindo nombre de visión del mundo fundada en la ciencia natural, se ponga en claro que la investigación trascendental de la conciencia no puede significar investigación de la naturaleza[486] o presuponer ésta como premisa, porque en la actitud trascendental que le es propia la naturaleza[487] queda por principio puesta entre paréntesis. Son necesarias para[488] reconocer que nuestro prescindir del mundo entero en la forma de la reducción fenomenológica es algo totalmente distinto de una mera abstracción de componentes de nexos más amplios, sean necesarios o fácticos. Si las vivencias de conciencia no fuesen pensables sin entrelazamiento con la naturaleza en AQUELLA forma en que los colores no son pensables sin difusión, entonces no podríamos ver en la conciencia una región absolutamente propia en el sentido en que tenemos que hacerlo. Pero tiene que verse intelectivamente que por medio de semejante "abstracción" a partir de la naturaleza sólo se obtiene algo natural,[489] pero nunca la conciencia trascendentalmente pura. Y tampoco quiere decir la reducción fenomenológica una mera restricción del juicio a un fragmento conexo del ser real en su totalidad.[490] En todas las ciencias particulares de la realidad se restringe el interés teórico a dominios particulares
[96] | de la realidad total; los restantes quedan fuera de consideración en la medida en que no haya referencias *reales* que corran de un lado a otro y obliguen a investigaciones intermediarias. En este sentido la mecánica "hace abstracción" de los sucesos ópticos, la física en general, y en el más amplio sentido, de lo psicológico.[491] Por eso, y como sabe todo investigador de la naturaleza, ningún dominio de la realidad está aislado, sino que el mundo entero es a la postre una única "naturaleza"[492] y todas las ciencias naturales miembros de una sola ciencia de la naturaleza.[493] Esencial y radicalmente distinto es lo que pasa con el dominio de las vivencias en cuanto entidades[494] absolutas. Es un dominio concluso firmemente en sí y, no obstante,
/109/ sin límites que pudieran separarlo de otras regiones, pues / lo

que pudiera limitarlo tendría que compartir con él comunidad de esencia. [495]Pero él es el todo del ser absoluto en el sentido determinado que pusieron de relieve nuestros análisis. Él es por ESENCIA independiente de todo ser mundano, *natural*, y tampoco ha menester de éste para su EXISTENCIA. La existencia de una naturaleza no PUEDE condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella sólo ES en cuanto se constituye en[496] nexos regulados de conciencia.

NOTA

De pasada notemos aquí lo siguiente, y quede dicho para no dar lugar a malas inteligencias: si la facticidad en el orden dado del curso de conciencia en sus singularizaciones en individuos, y la TELEOLOGÍA que les es inmanente, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el PRINCIPIO TEOLÓGICO, que cabría suponer racionalmente, NO puede asumirse, por razones esenciales, COMO UNA TRASCENDENCIA EN EL SENTIDO DEL MUNDO; pues ello sería un círculo contrario al sentido, como de antemano resulta evidente a partir de nuestras comprobaciones. En lo absoluto mismo y en consideración puramente absoluta ha de encontrarse el principio ordenador de lo absoluto. En otras palabras, como un Dios mundano es evidentemente imposible, y como por otra parte la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede tomarse como inmanencia en el sentido del ser como vivencia (lo que no sería un contrasentido menor), tiene que haber en la corriente de conciencia absoluta y sus infinitudes otras maneras de manifestación de trascendencias, como lo es la constitución de *realidades cósicas* como unidades de apariciones concordantes; y tienen que ser, en definitiva, también manifestaciones intuitivas, a las que se adapte un pensar teórico, | el cual, al ser seguido racionalmente, pudiera hacer com- [97]
prensible el imperio uniforme del principio teológico supuesto. Es también evidente, entonces, que este imperio no podría tomarse como causal en el sentido del concepto natural[497] de causalidad, que está concertado con las *realidades* y los nexos funcionales inherentes a la esencia particular de éstas.

/110/ Pero nada de esto nos interesa más aquí. Nuestros / designios inmediatos no se dirigen a la teología, sino a la fenomenología, por mucho que ésta pueda significar mediatamente para aquélla. Mas a la fenomenología le fueron útiles las consideraciones fundamentales hechas en la medida en que eran indispensables[498] para abrir la esfera absoluta como el dominio de investigación que le es peculiar.

§ 52. [499]*Complementos. La* cosa física *y la "causa desconocida de las apariencias"*

Pasemos ahora a los complementos necesarios. Desarrollamos la última serie de nuestras meditaciones refiriéndonos principalmente[500] a la *cosa* de la *imaginatio* sensible y sin tomar en justa cuenta la *cosa física,* para la cual la *cosa* que aparece sensiblemente (la perceptivamente dada) ha de fungir como "mera apariencia", incluso, digamos, como algo "meramente subjetivo". Sin embargo, está ya implícito en el sentido de nuestras exposiciones anteriores el que esta mera subjetividad no debe confundirse (como se hace tan frecuentemente) con una subjetividad de vivencias, como si las *cosas* percibidas, en sus cualidades perceptivas, y como si estas mismas, fuesen vivencias. Tampoco puede ser la verdadera opinión de los investigadores de la naturaleza (sobre todo si nos atenemos, no a sus manifestaciones, sino al sentido de su método) que la *cosa* que aparece sea una ilusión o una "IMAGEN" defectuosa de la "verdadera" *cosa física.* Igualmente induce a error decir que las determinaciones de la aparición son "SIGNOS" de las verdaderas determinaciones.[a]

¿Debemos, entonces, decir en el sentido del "REALISMO", tan difundido, que lo realmente percibido (y lo que aparece, en el primer sentido) ha de considerarse, por su parte, como apariencia o substrucción instintiva de algo distinto, íntimamente extraño a él y[501] separado de él? ¿Debe esto último pasar, bajo
[98] el punto de vista teórico, por una | *realidad* completamente desconocida, pero que hay que admitir hipotéticamente a fin de explicar el curso de las vivencias de aparición, como una CAU-

[a] *Cfr.* las exposiciones sobre la teoría de las imágenes y los signos en el § 43, p. 78 ss.

SA de estas apariciones, escondida y sólo caracterizable indirecta y analógicamente por medio de conceptos matemáticos?

Ya sobre la base de nuestras exposiciones generales (que / todavía se profundizarán mucho y recibirán una constante /111/ confirmación con nuestros análisis ulteriores) resulta claro que semejantes teorías sólo son posibles mientras se evita fijar seriamente la vista y ahondar científicamente en el sentido, entrañado en la ESENCIA propia de la experiencia, de lo dado como *cosa* y por ende de la "*cosa* en general" —el sentido que constituye la norma absoluta de todo discurso racional sobre *cosas*. Lo que atenta contra este sentido es precisamente un contrasentido en la más rigurosa acepción,[a] y esto es sin duda aplicable a todas las teorías gnoseológicas del tipo señalado.

Sería fácil demostrar que si la presunta causa desconocida en absoluto EXISTIESE, tendría que ser POR PRINCIPIO perceptible y experimentable, si no para nosotros, para otros yos que viesen más y mejor.[502] Allí no se trata acaso de una posibilidad vacía, meramente lógica,[503] sino de una posibilidad de esencia, dotada de contenido y válida con este contenido. Habría que mostrar, además,[504] que la misma percepción posible[505] tendría que ser a su vez, y con necesidad esencial, una percepción por medio de apariciones, y que con esto caeríamos en un inevitable regreso *in infinitum*. Habría que señalar, también, que una explicación de los procesos dados en la percepción por medio de *realidades* causales hipotéticamente admitidas, por medio de *cosidades* desconocidas (como, por ejemplo, la explicación de ciertas perturbaciones planetarias por la asunción de un nuevo planeta todavía desconocido, Neptuno), es algo por principio distinto de una explicación en el sentido de la determinación *física* de las *cosas* de la experiencia sirviéndose de medios *físicos* de explicación de la índole de los átomos, los iones, etc. Y así habría aún muchas cosas que desarrollar por el mismo estilo.[506]

[a] Contrasentido es en este escrito un término LÓGICO y NO expresa una valoración afectiva extralógica. Hasta los más grandes investigadores han incurrido ocasionalmente en contrasentido, y si es nuestro deber científico decirlo así, ello no menoscaba en lo más mínimo nuestro respeto por ellos.

No podemos entrar aquí en una discusión sistemáticamente exhaustiva de todas las situaciones semejantes. A nuestros fines basta destacar claramente algunos puntos capitales.

[99] Para empezar tomemos la afirmación, fácilmente comprobable, de que en el método de la física es la *COSA* PERCIBIDA MIS-
/112/ MA, siempre y por principio, EXACTAMENTE / LA *COSA* QUE EL FÍSICO INVESTIGA Y DETERMINA CIENTÍFICAMENTE.

Esta proposición parece contradecir las proposiciones anteriormente enunciadas[a] en que buscábamos precisarnos el sentido de expresiones que el físico utiliza comúnmente o el sentido de la distinción tradicional entre cualidades primarias y secundarias. Después de eliminar algunas malas inteligencias patentes, dijimos que la "*cosa* de que propiamente se tiene experiencia" nos suministra el "mero esto", una "x vacía",[507] que se torna el portador de las determinaciones *físicas* exactas, que no caen ellas mismas dentro de la experiencia propiamente dicha. El ser "*físicamente* verdadero" es, pues, un ser "por principio determinado de otra manera" que el ser dado "en persona" en la percepción misma. Éste se halla ahí con puras determinaciones sensibles, que precisamente no son *físicas*.

Sin embargo, son perfectamente compatibles ambas maneras de exponer las cosas, y no necesitamos disputar en serio contra aquella interpretación de la concepción de la física. Sólo necesitamos entenderla rectamente. En modo alguno debemos recaer en las teorías de las imágenes y los signos que son por principio absurdas y que antes, sin tomar particularmente en cuenta la *cosa física*, ponderamos y en seguida rechazamos con radical generalidad.[b] Una imagen o un signo remite a algo que está fuera de él, que sería captable "él mismo" pasando a otra forma de representación, la de la intuición dadora. Un signo o una imagen no "da a conocer" en sí mismo a lo designado (o lo figurado) mismo.[508] Pero la *cosa física* no es algo extraño a lo que aparece sensiblemente en persona, sino algo que se da a conocer originariamente en ello, y ciertamente *a priori* (por insuprimibles razones esenciales) SOLAMENTE en ello. Tampoco el contenido sensible de determinaciones de la x, que funge como portadora de las determinaciones *físicas*, es una vestidura

[a] *Cfr. supra*, p. 72, § 40.
[b] *Cf. supra*, § 43, p. 79.

extraña a estas últimas y que las encubra;[509] antes bien, sólo en la medida en que la x es sujeto de las determinaciones sensibles es también sujeto de las *físicas*, que por su parte se DAN A CONOCER EN[510] las sensibles. Por principio, según lo expuesto en detalle, una *cosa*, y justo la *cosa* de que habla el físico, sólo puede estar dada sensiblemente, en "modos de aparecer" sensibles, / y lo idéntico que aparece[511] en la cambiante con- /113/
tinuidad de estos | modos de aparecer es lo que el físico, en [100]
referencia a todos los nexos experimentables (o sea, percibidos o perceptibles) que puedan entrar en consideración como "circunstancias", somete a un análisis causal, a una investigación en busca de los nexos de necesidad *reales*.[512] La *cosa* que el físico observa, con la que experimenta, que ve constantemente, toma en la mano, pone en el platillo de la balanza, mete en el horno de fusión: esta *cosa* y no otra es la que se convierte en sujeto de los predicados *físicos*, como son el peso, la masa, la temperatura, la resistencia eléctrica, etc. Igualmente son los procesos y nexos percibidos mismos los que son determinados por medio de conceptos como fuerza, aceleración, energía, átomo, ión, etc. La *cosa* que aparece sensiblemente, la que tiene las formas, colores, cualidades olfativas y gustativas sensibles, no es, pues, en modo alguno un signo de OTRA, sino en cierto modo un signo DE SÍ MISMA.

No[513] se puede decir más que esto: la *cosa* que aparece con estas y aquellas cualidades sensibles en las circunstancias fenoménicas dadas es PARA EL FÍSICO —que HA LLEVADO A CABO YA, CON GENERALIDAD, en nexos de apariciones de la índole respectiva, LA DETERMINACIÓN *FÍSICA* de tales *cosas* en general— signo indicativo de una plétora de propiedades causales de esta misma *cosa*, que en cuanto tales se dan a conocer precisamente en dependencias de apariciones de índole bien conocida. Lo que se da a conocer en ellas es patentemente —precisamente en cuanto se da a conocer en unidades intencionales de vivencias de conciencia— trascendente por principio.

Tras todo esto está claro que TAMPOCO LA TRASCENDENCIA SUPERIOR DE LA *COSA FÍSICA* significa UN IR MÁS ALLÁ DEL MUNDO PARA LA CONCIENCIA o para todo yo que funja (aisladamente o en nexo de empatía) como sujeto de conocimiento.

La situación es, indicada en términos generales, la de que sobre el subsuelo del experimentar natural (o de las tesis naturales que ejecuta) se establece el pensar *físico*, el cual, SIGUIENDO LOS MOTIVOS RACIONALES que le brindan los nexos de la experiencia, está obligado a ejecutar ciertos modos de aprehensión, ciertas construcciones intencionales[514] como
/114/ racionalmente requeridas, / y a ejecutarlos para LA DETERMINACIÓN TEÓRICA de las *cosas* experimentadas sensiblemente. Justo por esto surge la oposición entre la *cosa* de la *imaginatio* sensible simple y la *cosa* de la *intellectio física*, y por el lado de esta última brotan todas las formaciones de pensamiento on-
[101] tológicas e ideales que se | expresan en los conceptos *físicos* y extraen, y deben extraer, su sentido exclusivamente del método científico-natural.

Si la razón lógico-experimental labra así, bajo el título de física, un correlato intencional de nivel superior —la naturaleza *física* A PARTIR de la naturaleza que aparece en forma simple—, es dar rienda suelta a la mitología erigir este dato INTELECTIVO de la razón, que no es nada más que la DETERMINACIÓN LÓGICO-EXPERIMENTAL de la naturaleza dada en forma intuitiva simple, en un mundo DESCONOCIDO de *realidades-cosas* en sí, que sería una substrucción hipotética a los fines de la explicación CAUSAL de las apariciones.[515]

Sólo cometiendo un contrasentido se enlazan, pues, las *cosas* de los sentidos y las *cosas físicas* por medio de la CAUSALIDAD. Pero así se confunden en el realismo habitual las apariciones sensibles, esto es, los objetos que aparecen en cuanto tales (que son ya trascendencias), en virtud de su "mera subjetividad", con las vivencias absolutas del aparecer, de la conciencia que experimenta en general, vivencias que los constituyen. Al menos se incurre por todas partes en la confusión[516] en AQUELLA forma en que se habla como si la *física objetiva* se ocupara en explicar, no las "apariciones de *cosas*" en el sentido de las *cosas* que aparecen, sino en el sentido de las VIVENCIAS constituyentes de la conciencia que experimenta. De la CAUSALIDAD, que por principio pertenece al nexo del mundo intencional constituido y sólo dentro de él tiene sentido, se hace no sólo un lazo mítico entre el ser *físico "objetivo"* y el ser "subjetivo" que aparece en la experiencia inmediata —la *cosa* de los sentidos

"meramente subjetiva" con las "cualidades secundarias"—, sino que mediante el paso injustificado desde el último hasta la conciencia que lo constituye, se hace de la causalidad un lazo entre el ser *físico* y la conciencia absoluta, y en especial las vivencias puras del experimentar. En ello, se imputa al ser *físico* / una mí- /115/
tica *realidad* absoluta, mientras que ni siquiera se ve lo verdaderamente absoluto, la conciencia pura como tal. No se advierte, pues, el absurdo que hay en absolutizar la naturaleza *física*, este correlato intencional del pensar lógicamente determinante; e igualmente en hacer de la naturaleza, que determina lógico-experimentalmente el mundo de las *cosas* directamente intuitivo y que en esta función es plenamente CONOCIDA (y buscar algo detrás de la cual no tiene sentido alguno), una | *realidad* [102]
desconocida que se anuncia sólo misteriosamente, inapresable por siempre ELLA MISMA y en todas sus determinaciones propias, atribuyéndole encima el papel de una *realidad* CAUSAL por respecto a los procesos de las apariciones subjetivas y de las vivencias experimentantes.

Entre estas malas inteligencias ejerce con seguridad un no pequeño influjo la circunstancia de que a la ININTUITIVIDAD SENSIBLE que es propia de todas las unidades de pensamiento categoriales, en medida particularmente notable, como es natural, de las formadas muy mediatamente, y a la inclinación —útil desde el punto de vista gnoseológico-práctico— a adosar a estas unidades de pensamiento imágenes sensibles, "modelos", se le da la falsa interpretación siguiente: que lo sensiblemente inintuitivo[517] es un REPRESENTANTE SIMBÓLICO de algo escondido que en una mejor organización intelectual podría ser traído a una intuición sensible simple; y que los modelos sirven de imágenes esquemáticas intuitivas de este algo escondido, teniendo, pues, una función semejante a la de los dibujos hipotéticos que bosqueja el paleontólogo de los seres vivos[(9)] extintos sobre la base de unos escasos datos. No se advierte el sentido INTELECTIVO de las unidades de pensamiento constructivas EN CUANTO TALES y se pasa por alto que lo hipotético está aquí ligado a la esfera del pensamiento sintético. [518]Ni siquiera una física divina puede hacer, de determinaciones de pensamiento categoriales de *realidades*, determinaciones intuitivas simples,

así como toda la omnipotencia divina no puede hacer que las funciones elípticas se pinten o se toquen al violín.

Por mucho que estas exposiciones hayan menester de ahondamiento, por sensible que nos hayan hecho la necesidad de una completa clarificación de todas las relaciones involucradas, se ha vuelto evidente para nosotros lo que a nuestros fines necesitamos: que, por principio, la trascendencia de la *cosa física* es la trascendencia de un ser que se constituye en la conciencia y está ligado a la conciencia, y que el tomar en cuenta la
/116/ / ciencia matemática de la naturaleza (por muchos enigmas particulares que haya en su conocimiento) no cambia en nada nuestros resultados.

[519]No ha menester de desarrollo particular[520] el que cuanto hemos puesto en claro por respecto a las *objetividades* de la naturaleza[521] como "meras cosas", tiene que ser válido para todas las *objetividades* AXIOLÓGICAS y PRÁCTICAS fundadas en ellas, los objetos estéticos, las formaciones culturales, etc. E igualmente, en conclusión, para todas las trascendencias que se constituyan en una conciencia.[522]

[103] § 53. *Los seres animados y la conciencia psicológica*

Muy importante es otra ampliación de los límites[523] de nuestras consideraciones. En el[524] círculo de nuestras comprobaciones hemos introducido la naturaleza material entera, la que aparece sensiblemente y la naturaleza *física* fundada en ella, como un nivel superior del conocimiento. Pero, ¿qué pasa con las REALIDADES *ANIMALES*, los seres humanos y los animales? ¿Qué pasa con ellos por lo que respecta a sus almas y VIVENCIAS ANÍMICAS? El mundo en su plenitud no es, en efecto, meramente físico, sino psicofísico. A él han de pertenecer —quién puede negarlo— todas las corrientes de conciencia vinculadas con los cuerpos animados. Así, pues, POR UN LADO, LA CONCIENCIA HA DE SER LO ABSOLUTO en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, POR OTRO LADO, la conciencia ha de ser un SUCESO *REAL* SUBORDINADO DENTRO DE ESTE MUNDO. ¿Cómo se concilia esto?

Pongámonos en claro cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo *real*, cómo puede lo absoluto en sí

abandonar su inmanencia y adoptar el carácter de la trascendencia. Vemos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación en la trascendencia en su primero y originario sentido, y ésta es patentemente la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en *realmente* humana y animal, y sólo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza —el tiempo que se mide físicamente. Recordamos también que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente-intuitiva, *natural*,[525] es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres *animales* pertenecientes a un mundo, / /117/
y que sólo[526] por ello cada sujeto cognoscente puede hallar el mundo en su plenitud, consigo y con otros sujetos, y a la vez reconocerlo como el mismo mundo circundante, perteneciente en común a él y a todos los demás sujetos.

Una FORMA PECULIAR DE APREHENSIÓN O EXPERIENCIA, una forma peculiar de "APERCEPCIÓN" es la que ejecuta la obra de este llamado "enlazamiento", de esta *realización* de la conciencia. Siempre que hay esta apercepción, cualquiera que sea la forma particular de acreditaciones que pueda requerir, es de todo punto patente que la conciencia misma no pierde, en estos entrelazamientos aperceptivos, o en esta referencia psicofísica a lo corpóreo, nada de su esencia propia, ni puede acoger en sí nada extraño a su esencia, | lo que sería en efecto [104]
un contrasentido.[527] El ser corpóreo es por principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matizaciones sensibles. La conciencia apercibida *naturalmente*, la corriente de las vivencias que es dada como humana y animal, o sea, de la que se tiene experiencia en vinculación con la corporeidad, no se convierte ella misma, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparece por medio de matizaciones.

Y, sin embargo, se ha convertido en algo distinto, en un fragmento integrante de la naturaleza. En sí misma ella es lo que es, de una esencia absoluta. Pero no está captada en esta esencia, en su fluyente ecceidad, sino "aprehendida como algo";[528] y en esta aprehensión peculiar se constituye una TRASCENDENCIA peculiar: aparece ahora un ESTADO de conciencia de un sujeto-yo[529] *real* idéntico, que en dicho estado manifiesta sus

PROPIEDADES *REALES* INDIVIDUALES y que ahora es conciente —EN CUANTO esta unidad de propiedades que se manifiestan en estados— como unido con el cuerpo que aparece. CON RESPECTO A LA APARICIÓN, se constituye así la unidad psicofísica de la naturaleza hombre o animal como una unidad FUNDADA corporalmente,[530] en correspondencia con la fundación de la apercepción.

Como en toda apercepción trascendente, puede ejecutarse también aquí esencialmente una DOBLE ACTITUD. En UNA se dirige la mirada captadora al objeto apercibido en cierto modo a través de la aprehensión trascendente; en la OTRA, se dirige reflexivamente a la conciencia aprehensora pura.[531] Según esto, tenemos en nuestro caso, por un lado, la ACTITUD PSICO-
/118/ LÓGICA, en la que la mirada en actitud natural se dirige / a las vivencias, por ejemplo, a una vivencia de alegría como ESTADO vivencial del hombre o del animal. Por otro lado, tenemos la ACTITUD FENOMENOLÓGICA, concomitantemente entretejida como posibilidad esencial,[532] la cual, reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes,[533] se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, y halla ahora la apercepción como estado de una vivencia absoluta: así, en el ejemplo anterior, la vivencia de sentimiento de la alegría como dato fenomenológico absoluto, pero dentro del medio de una función aprehensiva que la anima, precisamente la de "manifestar" un estado, vinculado con el cuerpo que aparece, de un sujeto-yo humano. La vivencia "pura"[534] "reside" en cierto sentido en la apercibida psicológicamente, en la vivencia como estado humano; con su propia esencia toma la forma de estado y con ésta la referencia intencional al yo-del-hombre y a la corporalidad-del-
[105] hombre.[535] | Si la vivencia de que se trata, en nuestro ejemplo el sentimiento de alegría, pierde esta forma intencional (y esto es perfectamente pensable), padece sin duda una alteración, pero solo la de que se simplifica EN LA CONCIENCIA PURA, la de que ya no tiene significado de naturaleza.

§ 54 . *Continuación. La vivencia psicológica trascendente es contingente y relativa; la vivencia trascendental es necesaria y absoluta*

Imaginemos que ejecutásemos apercepciones *naturales* pero constantemente faltas de validez,[536] esto es, que no tolerasen nexos concordantes en que pudieran constituirse para nosotros unidades de experiencia; en otras palabras, imaginemos, en el sentido de las exposiciones anteriores,[a] la naturaleza entera, empezando por la física, "aniquilada": ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno. Yo como hombre ya no existiría, ni mucho menos existirían para mí congéneres. Pero mi conciencia, por mucho que se alterase su acervo de vivencias, seguiría siendo una corriente de vivencias absoluta con su esencia propia. De quedar todavía algo que permitiera tomar las vivencias como "estados" de un yo *personal*[537] en cuyo cambio se manifestasen propiedades *personales*[538] idénticas, / podríamos disolver también estas aprehensiones, depo- /119/
ner las formas intencionales que ellas constituyen y reducirlas a las vivencias puras.[539] TAMBIÉN LOS ESTADOS PSÍQUICOS remontan a regulaciones de vivencias absolutas en las que se constituyen, en que asumen la forma intencional y a su manera TRASCENDENTE de "ESTADO".

Con seguridad es pensable una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal,[540] es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyeran las unidades de experiencia intencionales cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, en que todos estos conceptos de experiencia, y por ende también el de VIVENCIA EN SENTIDO PSICOLÓGICO (como vivencia de una persona,[541] de un yo *animal*), no tuvieran sostén alguno y en todo caso ninguna validez. TODAS las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son ÍNDICES DE NEXOS ABSOLUTOS DE VIVENCIAS[542] de una señalada configuración esencial, al lado de los cuales son aún pensables, precisamente, otras configuraciones; todas son[543] en igual sentido trascendentes, meramente relativas, contingentes. Hay que convencerse | de que la obviedad [106]
con que toda vivencia propia y ajena pasa en la experiencia

[a] *Cfr.* § 49, p. 91.

por un estado psicológico y psicofísico de sujetos *animales*, y pasa así con toda legitimidad, tiene sus límites en el respecto señalado; de que a la vivencia empírica[544] le hace frente, COMO SUPUESTO DE SU SENTIDO, la vivencia ABSOLUTA; de que esto no es una construcción metafísica, sino algo que, a través del cambio de actitud correspondiente, cabe mostrar sin duda alguna en su carácter absoluto y puede darse en intuición directa. Hay que convencerse de que LO PSÍQUICO EN EL SENTIDO DE LA PSICOLOGÍA, las *personalidades* psíquicas, las propiedades, vivencias o estados psíquicos, son unidades[545] EMPÍRICAS; de que son, pues, como las *realidades* de toda índole y nivel, meras unidades de "constitución" intencional – existentes verdaderamente en su sentido; susceptibles de ser intuidas, experimentadas, determinadas científicamente sobre la base de la experiencia – y sin embargo "meramente intencionales" y por ende meramente "relativas". Proponerlas como existentes en sentido absoluto es, pues, un contrasentido.

/120/ § 55. *Conclusión. Toda* realidad *existe por obra de un "dar sentido". Nada de "idealismo subjetivo"*

En cierta forma, y con alguna cautela en el uso de las palabras, puede decirse también: TODAS LAS UNIDADES *REALES* SON "UNIDADES DE SENTIDO". Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos mostrarlo en un proceder intuitivo, plenamente indubitable) una CONCIENCIA QUE DA SENTIDO, que por su parte es absoluta y no existe ella misma a su vez mediante un dar sentido.[546] Si se saca el concepto de la *realidad* de las *realidades* NATURALES, de las unidades de la experiencia posible, entonces ciertamente "orbe", "todo de la naturaleza", vale tanto como todo de las *realidades*; pero identificar éste con el todo del SER, y con ello absolutizarlo, es un contrasentido. Una *REALIDAD* ABSOLUTA ES EXACTAMENTE LO MISMO QUE UN CUADRADO REDONDO. *Realidad* y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas UNIDADES DE SENTIDO válidas, a saber, unidades del "sentido", referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su ESENCIA dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra.

A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un "idealismo berkeleyano", sólo podemos replicarle | que no ha captado el SENTIDO de estas discusiones. [107] Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las *realidades*, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una llana obviedad). No se "interpreta", ni menos se niega, la realidad *real*, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su PROPIO sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización FILOSÓFICA del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo. Esta es precisamente natural, vive ingenuamente en la ejecución de la tesis general descrita por nosotros;[547] no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Este sólo brota cuando se filosofa y, buscando una razón última sobre el sentido del mundo, no se nota en modo alguno que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que / presupone la conciencia absoluta como campo del /121/ dar sentido;[a] y cuando a una con esto no se nota que este campo, esta ESFERA DE SER DE ORÍGENES ABSOLUTOS, ES ACCESIBLE A LA INVESTIGACIÓN VISIVA, con una infinita abundancia de conocimientos intelectivos de la más alta dignidad científica. Esto último no lo hemos mostrado todavía, por supuesto; sólo resultará claro en el curso de estas investigaciones.

Advirtamos todavía finalmente que la generalidad con que se habló en las deliberaciones acabadas de hacer sobre la constitución del mundo natural en la conciencia absoluta, no debe provocar extrañeza. El lector que tenga experiencia científica podrá desprender, de la precisión conceptual de las exposiciones, que no hemos aventurado ocurrencias filosóficas desde arriba, sino que hemos concentrado en descripciones hechas en términos generales conocimientos adquiridos con toda cautela sobre la base de un trabajo sistemático y fundamental en este campo. Puede y debe ser sensible la necesidad de mayores

[a] Me permito aquí pasajeramente, a fines de un contraste más vivo, ensanchar el concepto de "sentido" en una forma no ordinaria, y sin embargo a su manera admisible.

detalles y de llenar los vacíos que han quedado abiertos. Las exposiciones ulteriores brindarán considerables aportaciones para dar una forma más concreta y acabada a los esbozos anteriores. Pero repárese en que nuestra meta aquí no estaba en ofrecer una teoría concluida de semejante constitución trascendental y bosquejar con ello una nueva "teoría del conocimien-
[108] to" por respecto | a las esferas de la *realidad,* sino tan sólo en llevar a intelección ciertos pensamientos generales que pueden ser útiles para alcanzar la idea de la conciencia trascendentalmente pura. Lo esencial es para nosotros la evidencia de[548] que la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural, o de su tesis general, es posible, y de[549] que después de su ejecución queda la conciencia absoluta o trascendentalmente pura como un residuo al que seguir atribuyendo *realidad* es un contrasentido.

CAPÍTULO CUARTO /122/

LAS REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS

§ 56 . *La cuestión del alcance de la reducción fenomenológica. Ciencias de la naturaleza y del espíritu*

La desconexión[550] de la naturaleza[551] fue para nosotros el medio metódico para hacer posible la vuelta de la mirada a la conciencia trascendentalmente pura en general. Será útil, ahora que la tenemos a la vista de nuestra mirada, ponderar, a la inversa, lo que a los fines de una investigación pura de la conciencia tiene en general que quedar desconectado, y si la desconexión[552] necesaria afecta meramente a la esfera de la naturaleza. Por el lado de la ciencia fenomenológica que hay que fundar, quiere esto decir también DE QUÉ CIENCIAS puede NUTRIRSE sin lesionar la pureza de su sentido, cuáles puede utilizar COMO PREVIAMENTE DADAS y cuáles no, cuáles, pues, deben ser "puestas entre paréntesis". Entra en la esencia peculiar de la fenomenología como ciencia de los "orígenes" el que cuestiones metódicas de tal índole, que están bien lejos de toda ciencia ingenua ("dogmática"), tengan que ser cuidadosamente examinadas por ella.

Se comprende de suyo, ante todo, que con la desconexión[553] del mundo natural, el físico y el psicofísico,[554] son también desconectadas[555] todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de las funciones de conciencia valorativas y prácticas, toda clase de formaciones de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino precisamente como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente, como es natural, también las realidades de la índole del Estado, la costumbre, el derecho, la

religión. De tal modo, SUCUMBEN A LA DESCONEXIÓN[556] TODAS LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DEL ESPÍRITU con su acervo de conocimiento entero, precisamente como ciencias que han menester de la actitud natural.

[109] /123/ § 57. *La cuestión de la desconexión del yo puro*

Se presentan dificultades en un punto límite. El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la "sociedad", es desconectado; igualmente todo ser *animal*. Pero, ¿qué pasa con el YO PURO? ¿También el yo fenomenológico con que nos encontramos se ha convertido mediante la reducción fenomenológica en una nada trascendental? Reducimos a la corriente de la conciencia pura. En la reflexión asume toda *cogitatio* ejecutada la forma explícita *cogito*. ¿Pierde esta forma cuando practicamos la reducción trascendental?

Está claro de antemano, al menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un fragmento propiamente tal de una vivencia, que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia cuyo fragmento sería. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una "idea fija". Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su "mirada" se dirige "a través" de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada por principio, cada *cogitatio* PUEDE cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo NECESARIAMENTE fugaz y no meramente algo FÁCTICAMENTE fugaz, como encontramos que es.[557] Pero frente a esto parece ser el yo puro algo NECESARIO por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar EN NINGÚN SENTIDO POR UN FRAGMENTO O MOMENTO INGREDIENTE de las vivencias mismas.

En cada *cogito* actual despliega su vida en sentido particular, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo[558] y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse convertir en *cogitationes* actuales, o dejarse incluir inmanentemente en ellas; en el lenguaje de Kant:[559] "EL 'YO PIENSO' TIENE QUE PODER ACOMPAÑAR TODAS MIS REPRESENTACIONES".

Pero si nos queda como residuo de la desconexión fenome- /124/ nológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y entonces[560] un yo por principio distinto para cada corriente de vivencias), | entonces se nos ofrece [110] con él una trascendencia *SUI GENERIS* —no constituida—,[561] una TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA. Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio*, no podremos someterla a una desconexión, aunque para muchas investigaciones las cuestiones del yo puro pueden quedar *in suspenso*. Pero sólo contaremos el yo puro como dato fenomenológico hasta donde alcance su peculiaridad esencial comprobable de manera inmediatamente evidente y su co-dación con la conciencia pura, en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco. Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio en el libro segundo de este escrito.[a]

§ 58. *La trascendencia de Dios, desconectada*

Abandonado el mundo natural, tropezamos todavía con otra trascendencia, que no se da inmediatamente a una con la conciencia reducida, como el yo puro, sino que viene a conocimiento muy mediatamente,[562] por opuesta polarmente, digámoslo así, a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la

[a] En las *Investigaciones lógicas* defendí en la cuestión del yo puro un escepticismo que no pude mantener en el progreso de mis estudios. La crítica que dirigí (II, 1a. ed., pp. 340 ss.) contra la *Einleitung in die Psychologie* [*Introducción a la psicología*] (1a. edición) de Natorp, tan llena de ideas, no es, pues, certera en un punto capital. (La refundición recién aparecida de la obra de Natorp ya no he podido, por desgracia, leerla ni tomarla en consideración.)

trascendencia de Dios. La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado nexos FÁCTICOS de vivencias de conciencia de ciertas formas con ordenaciones regulares señaladas, en los que se constituye, como correlato intencional, un mundo MORFOLÓGICAMENTE ORDENADO en la esfera de la intuición empírica, esto es, un mundo para el que puede haber ciencias clasificadoras y descriptivas. Precisamente este mundo se deja a la vez determinar, por lo que toca
/125/ a su estrato material inferior, en el / pensar teórico de las ciencias matemáticas de la naturaleza, como "aparición" de una NATURALEZA *FÍSICA* sometida a leyes exactas de la naturaleza. En todo esto hay, dado que LA *RACIONALIDAD* que el *factum* realiza no es una *racionalidad* que la esencia exija, una maravillosa TELEOLOGÍA.

[111] Además: la exploración sistemática de todas las teleologías que cabe encontrar en el mundo empírico mismo, por ejemplo, la evolución fáctica de la serie de los organismos hasta llegar al hombre, en la evolución de la humanidad el desarrollo de la cultura con sus tesoros espirituales, etc., no queda despachada con las explicaciones científico-naturales de todas esas formaciones a partir de las circunstancias fácticas dadas y conforme a las leyes naturales. Más bien, el tránsito a la conciencia pura por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de ser de la facticidad que ahora se muestra de la correspondiente conciencia constituyente. No el *factum* en general, sino el *factum* en cuanto fuente de posibilidades de valor y realidades de valor crecientes hasta lo infinito, impone la cuestión de la "razón de ser" —que naturalmente no tiene el sentido de un origen *cósico*-causal. Pasamos por alto lo que todavía puede conducir, por parte de la conciencia religiosa, al mismo principio, y justo en la forma de un motivo racionalmente fundamentante. Lo que aquí nos interesa es, después de limitarnos a indicar diversos grupos de semejantes fundamentos racionales para la existencia de un ser "divino" exterior al mundo, que éste sería trascendente no meramente respecto del mundo, sino patentemente también respecto de la conciencia "absoluta". Sería entonces un "ABSOLUTO" EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO DEL ABSOLUTO DE LA CONCIENCIA, como por otra parte sería algo TRASCEN-

DENTE EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO frente a lo trascendente en el sentido del mundo.

A este "absoluto" y "trascendente" extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación que se trata de crear, en tanto que éste debe ser exclusivamente un campo de la conciencia pura.

§ 59. *La trascendencia de lo eidético. Desconexión de la lógica pura como* mathesis universalis[563]

Lo mismo que las *realidades* individuales en todo sentido, intentamos / desconectar ahora también todas las otras especies de /126/ "trascendencias". Esto concierne a la serie de los objetos "generales", de las esencias. También ellos son, en efecto, "trascendentes" en cierto modo a la conciencia pura; no se encuentran en ella como ingredientes. Sin embargo, no podemos desconectar trascendencias sin límite; purificación trascendental no puede querer decir desconexión de TODAS las trascendencias, pues, de otro modo, quedaría sin duda una conciencia pura, pero no habría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura.

Vamos a ponernos esto en claro. Intentémoslo con una des- [112] conexión lo más vasta posible de lo eidético y por ende de todas las ciencias eidéticas. A toda esfera regional delimitable de ser individual en el sentido lógico más amplio, corresponde una ontología, por ejemplo, a la naturaleza física una ontología de la naturaleza, a la *animalidad* una ontología de la *animalidad* —todas estas disciplinas, lo mismo si ya están desarrolladas que si apenas han sido postuladas, sucumben a la reducción. Frente a las ontologías materiales se alza la ontología "formal" (a una con la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región "objeto en general". Si intentamos desconectarla también a ella, nos asaltan reparos que conciernen a la vez a la posibilidad de desconectar sin límite lo eidético.

Se impone la siguiente serie de pensamientos. A cada dominio del ser tenemos que adscribirle, a los fines de la ciencia, ciertas esferas eidéticas, no precisamente como dominios de investigación, sino como sitios de conocimientos esenciales a que el investigador del dominio respectivo tiene que poder

echar mano siempre que se lo sugieran los motivos teóricos dependientes de la peculiaridad esencial de este dominio. Ante todo, a la lógica formal (u ontología formal) ha de poder apelar libremente todo investigador. Pues investigue lo que investigue, esto son siempre objetos, y lo que es válido *formaliter* de los objetos en general[564] (propiedades, estados de cosas en general, etc.), es también cosa suya. Y como quiera que forje conceptos y proposiciones, saque conclusiones, etc., lo que la lógica formal establece con formal generalidad sobre dichas significaciones y géneros de significaciones, le importa a él de la misma manera que a todo investigador especial. Por consiguiente, también al fenomenólogo. Al sentido lógicamente amplísimo de objeto se subordina también toda vivencia pura.
/127/ / No podemos, pues, desconectar —parece— la lógica y la ontología formales. Y tampoco, por razones patentemente iguales, la noética general, que enuncia intelecciones esenciales sobre la racionalidad e irracionalidad del pensar judicativo en general, cuyo contenido significativo está determinado tan sólo con generalidad formal.

Pero si reflexionamos más, se encuentra, sobre la base de ciertos supuestos, una posibilidad de poner "entre paréntesis" la lógica formal y con ella todas las disciplinas de la *mathesis* formal (álgebra, teoría de los números, teoría de la multiplicidad, etc.). Supuesto, a saber, que la investigación de la conciencia pura por la fenomenología no se plantea ni debe plantearse
[113] otras tareas que aquellos análisis descriptivos | que son resolubles en una intuición pura: entonces no pueden servirle de nada las formas de teorías[565] de las disciplinas matemáticas y todos sus teoremas mediatos. Donde la formación de conceptos y juicios no procede construyendo, donde no se edifica ningún sistema de deducción mediata, no puede fungir como instrumento de investigación material la morfología[566] de los sistemas deductivos en general, como se encuentra en la matemática.

Ahora bien, la fenomenología es de hecho una disciplina PURAMENTE DESCRIPTIVA que indaga el campo de la conciencia trascendentalmente pura en la INTUICIÓN PURA. Las proposiciones lógicas a las que pudiera tener ocasión de apelar serían, pues, exclusivamente AXIOMAS lógicos, como el principio de

contradicción, cuya validez general y absoluta ella podría[567] hacer ejemplarmente intelectiva en sus propias daciones. Podemos, pues, hacer entrar en la ἐποχή expresamente desconectante la lógica formal y la entera *mathesis* en general, seguros en este respecto de la legitimidad de la NORMA que queremos seguir como fenomenólogos: NO TOMAR EN CUENTA NADA MÁS QUE AQUELLO QUE EN LA CONCIENCIA MISMA, en inmanencia pura,[568] PODAMOS HACERNOS ESENCIALMENTE INTELECTIVO.

Con esto llegamos a la vez al conocimiento explícito de que una fenomenología descriptiva es independiente por principio de todas esas disciplinas. Con referencia a la valoración filosófica de la fenomenología esta comprobación no carece de importancia, y por ello es útil registrarla sin demora en esta oportunidad.

§ 60. *La desconexión de las disciplinas eidético-materiales* /128/

En lo que toca a las esferas eidéticas materiales, hay para nosotros UNA de tal modo señalada, que, como se comprende, no se puede pensar en desconectarla: es la esfera esencial de la conciencia misma fenomenológicamente purificada. Ni siquiera si nos fijáramos la meta de estudiar la conciencia pura en sus particularizaciones singulares, o sea, como ciencia de hechos, aunque no psicológico-empírica (pues nos movemos en el círculo de jurisdicción de la desconexión fenomenológica del mundo), podríamos prescindir del apriori de la conciencia. La ciencia de hechos no puede despojarse del derecho de hacer uso de las verdades de esencia que se refieren a las objetividades individuales de SU PROPIO dominio. Ahora bien, ya según lo dicho en la introducción, es justamente nuestro designio | [114]
fundar la fenomenología misma como ciencia EIDÉTICA, como doctrina de esencias de la conciencia trascendentalmente purificada.

Si así lo hacemos, entonces ella abarca como propias todas las "ESENCIAS INMANENTES", esto es, aquellas que se singularizan en los sucesos individuales de una corriente de conciencia, en cualesquiera vivencias singulares que van fluyendo. Ahora es de fundamental significación ver intelectivamente que NO TODAS LAS ESENCIAS pertenecen a este ámbito; que,

antes bien, exactamente como para las objetividades individuales rige la distinción entre INMANENTES y TRASCENDENTES, también rige para las ESENCIAS correspondientes. Así, "*cosa*", "figura espacial", "movimiento", "color de *cosa*", etc., pero también "hombre", "sensación humana", "alma" y "vivencia anímica" (vivencia en sentido psicológico), "persona", "propiedad caracterológica", etc., son esencias trascendentes. Si queremos cultivar una fenomenología como una DOCTRINA DE ESENCIAS PURAMENTE DESCRIPTIVA DE LAS CONFIGURACIONES DE CONCIENCIA INMANENTES, de los sucesos captables en la corriente de vivencias dentro del marco de la desconexión fenomenológica, entonces no pertenece a este marco nada individual trascendente, por lo que tampoco le pertenece a ella NINGUNA DE LAS "ESENCIAS TRASCENDENTES", cuyo lugar lógico estaría más bien en la doctrina de esencias de las respectivas objetividades trascendentes.[569]

En su inmanencia, la fenomenología no tiene, pues, que ha-
/129/ cer NINGUNA CLASE DE POSICIONES DE SER / DE SEMEJANTES ESENCIAS, ninguna clase de enunciaciones sobre su VALIDEZ O NO VALIDEZ, o sobre la posibilidad ideal de objetividades correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de LEYES DE ESENCIA referentes a ellas.

Regiones y disciplinas eidético-trascendentes no pueden por principio suministrar premisas a una fenomenología que quiere vincularse realmente a la región pura de las vivencias. Ahora bien, como fundar la fenomenología justo en esta pureza es nuestra meta (con arreglo a la norma ya antes enunciada), y como de su realización plenamente conciente en esta pureza dependen también los mayores intereses filosóficos, practicamos EXPRESAMENTE UNA AMPLIACIÓN DE LA PRIMITIVA REDUCCIÓN a todos los dominios eidético-trascendentes y las ONTOLOGÍAS correspondientes a ellos.

Entonces: así como desconectamos la naturaleza física real y las ciencias naturales empíricas, desconectamos también las eidéticas, esto es, las ciencias que estudian lo[570] esencialmente inherente a la objetividad física de la naturaleza como tal. Geo-
[115] metría, foronomía, | física "pura" de la materia, quedan entre paréntesis. Igualmente, así como hemos desconectado todas las ciencias de experiencia de los seres naturales *animales* y todas

las ciencias empíricas del espíritu de los seres personales en conglomerados personales, de los hombres como sujetos de la historia, como portadores de cultura, pero también de las mismas configuraciones de cultura, etc., desconectamos ahora también las ciencias eidéticas correspondientes a estas objetividades. Lo hacemos por adelantado y en idea; pues, como todo el mundo sabe, hasta aquí no han conseguido estas ciencias eidéticas[571] (por ejemplo, la psicología racional, la sociología) su fundamentación o al menos una fundamentación pura y libre de objeciones.

Con vistas a las funciones filosóficas que la fenomenología está llamada a asumir, está bien también aquí volver a dar expresión al hecho de que en las exposiciones dadas se guarda a la vez la ABSOLUTA INDEPENDENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA, lo mismo que respecto de todas las demás ciencias, TAMBIÉN RESPECTO DE LAS CIENCIAS EIDÉTICO-MATERIALES.

Las ampliaciones que hemos hecho de la reducción fenomenológica no tienen, patentemente, la fundamental significación que la mera desconexión primaria del mundo natural y de las / ciencias referentes a él. Mediante esta primera reducción se /130/
hace, en efecto, posible por vez primera volver la mirada hacia el campo fenomenológico y captar sus daciones. Las restantes reducciones, en cuanto que presuponen la primera, son, pues, secundarias, pero no por ello en modo alguno de ESCASA significación.

§ 61. *La significación metodológica del sistema de las reducciones fenomenológicas*

Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene gran importancia una doctrina sistemática del conjunto de las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí. Sus expresas "puestas entre paréntesis" tienen la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas están POR PRINCIPIO fuera de aquellas que deben ser exploradas como fenomenológico-trascendentales, y que toda intromisión de premisas que pertenecen a aquellos dominios puestos entre paréntesis, es un indicio de una mezcla contraria al sentido,

de una genuina μετάβασις. Si el dominio fenomenológico se ofreciera de manera tan inmediatamente obvia como se ofre-
[116] cen los dominios de la actitud de la experiencia natural, | o surgiera como resultado del mero tránsito de ésta a la actitud eidética, como surge por ejemplo el dominio geométrico a partir de lo empíricamente espacial, no se requerirían entonces tan prolijas reducciones con las difíciles ponderaciones inherentes. Tampoco sería necesario esmerarse en separar los distintos pasos, si no hubiese constantes tentaciones a incurrir en erróneas μετάβασις, especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas. Son tentaciones tan fuertes, que amenazan incluso a quien se ha librado de las malas interpretaciones generales en dominios singulares.

En primer lugar, se presenta aquí la inclinación extraordinariamente difundida en nuestro tiempo a PSICOLOGIZAR LO EIDÉTICO. A ella sucumben también muchos que se llaman idealistas, toda vez que, en general, la influencia de las concepciones empiristas sobre el lado idealista es una influencia muy fuerte. Quien ve en las ideas, en las esencias, "productos
/131/ psíquicos", quien en atención a las / operaciones de la conciencia en que sobre la base de intuiciones ejemplares de *cosas*, con colores y figuras de *cosa*, etc., se adquieren los "conceptos" de color, figura, confunde la conciencia resultante, respectivamente, de estas esencias, color, figura, con estas esencias mismas, atribuye al río de la conciencia como fragmento ingrediente lo que por principio le es trascendente. Pero esto es, de una parte, una corrupción de la psicología, puesto que afecta ya a la conciencia empírica, y, de otra parte (que es la que nos importa aquí), una corrupción de la fenomenología. Es, pues, de la mayor importancia, si se quiere encontrar realmente la región buscada, hacer claridad en este respecto. Es lo que se consigue de un modo natural siguiendo nuestra vía, primero con la justificación general de lo eidético, y luego en el contexto de la doctrina de la reducción fenomenológica, en especial en cuanto desconexión de lo eidético.

Ahora bien, esta desconexión tendría que limitarse ciertamente a la eidética de las objetividades individuales trascendentes en todos sentidos. Aquí entra en consideración un nuevo momento fundamental. Una vez que nos hemos liberado

de la inclinación a psicologizar la esencia y el estado de cosas esencial, es un nuevo gran paso, que no se da sin más en modo alguno con el primero, el reconocer y tomar consecuentemente en cuenta por todas partes la distinción preñada de consecuencias que hemos designado concisamente como la de ESENCIAS INMANENTES y TRASCENDENTES. Por un lado, esencias de configuraciones de la conciencia misma; por el otro, | esencias de [117]
sucesos individuales trascendentes a la conciencia, o sea, esencias de aquello que sólo se "da a conocer" en configuraciones de la conciencia, por ejemplo "constituyéndose" en la conciencia mediante apariciones sensibles.

A mí, por lo menos, me ha resultado el segundo paso muy difícil aun después del primero. Es cosa que no puede escapar ahora a un lector atento de las *Investigaciones lógicas*. Con toda resolución se dio ahí el primer paso, fundamentando pormenorizadamente el derecho propio de lo eidético contra su psicologización —muy en contra del espíritu del tiempo, que tan vivamente reaccionó contra el "platonismo" y el "logicismo". Pero, en lo que toca al segundo paso, se dio resueltamente en algunas teorías, como en las teorías sobre las objetividades lógico-categoriales y sobre la conciencia dadora DE ellas, / /132/
mientras que en otros desarrollos del mismo tomo es patente la vacilación, a saber, en la medida en que el concepto de proposición lógica se refiere, ya a la objetividad lógico-categorial, ya a la esencia inmanente correspondiente del pensar judicativo. Es difícil, precisamente para el principiante en fenomenología, aprender a dominar en la reflexión las diferentes actitudes de la conciencia con sus diferentes correlatos objetivos. Pero esto es válido para todas las esferas de esencias que no pertenecen a la inmanencia de la conciencia misma. Hay que* llegar a adquirir esta intelección no sólo por respecto a las esencias y estados de cosas esenciales lógico-formales u ontológico-formales (es decir, esencias como "proposición", "inferencia",

*En el texto de la edición alemana que sigue esta traducción (la de Karl Schuhmann de 1976: *Husserliana* III/1) falta una línea entre las líneas 8 y 9 de la página 132 ("nicht zur Immanenz des Bewußtseins selbst gehören. Man muß"; en la traducción, desde "no pertenecen" hasta "Hay que"), que tomamos de la edición de Walter Biemel de 1950, p. 146, líneas 36–37. Véase la Presentación.

etc., pero también "número", "orden", "multiplicidad", etc.), sino también por respecto a las esencias extraídas de la esfera del mundo natural (como "*cosa*", "figura corpórea", "hombre", "persona", etc.). Un índice de esta intelección es la reducción fenomenológica ampliada. La conciencia práctica que a consecuencia de ella nos domina de que, lo mismo que la esfera del mundo natural, tampoco ninguna de estas esferas eidéticas debe por principio valer para el fenomenólogo como dada en lo que toca a su verdadero ser; de que para asegurar la pureza de su región de investigación, tiene que poner esas esferas judicativamente entre paréntesis; de que no puede permitirse tomar de ninguna de las ciencias respectivas un solo teorema, ni siquiera un solo axioma, y utilizarlo como premisa para los fines de la fenomenología —resulta ahora de gran significación metodológica. Precisamente gracias a ella nos protegemos metódicamente contra aquellas confusiones que están demasiado arraigadas en nosotros, como dogmáticos innatos que somos, como para poder evitarlas de otra manera.

[118] § 62. *Indicaciones epistemológicas previas. Actitud "dogmática" y actitud fenomenológica*

Acabo de usar la palabra "dogmático". Se verá que no se hace aquí ningún uso meramente analógico de ella, sino que la reminiscencia de lo epistemológico brota de la esencia propia de las cosas. Hay buenas razones para acordarse aquí del contraste epistemológico entre el dogmatismo y el criticismo y para llamar DOGMÁTICAS a todas las ciencias que sucumben a la reducción. Pues a partir de fuentes esenciales puede verse in-
/133/ telectivamente que las / ciencias involucradas son realmente justo aquellas y todas aquellas que han menester de la "CRÍTICA", y de una crítica que ellas mismas no pueden por principio ejercer, y que, por otra parte, la ciencia que tiene la función *sui generis* de hacer la crítica de todas las demás y a la vez de sí misma no es otra que la fenomenología.[a] Dicho más exactamente: es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar

[a] *Cfr.* sobre ello *supra*, § 26, p. 46 ss. En la fenomenología se fundan entonces, naturalmente, las ciencias llamadas en el lugar indicado específicamente filosóficas.

dentro del ámbito de su generalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlas respecto a cuanto en ellos es INMEDIATAMENTE INTELECTIVO, o al menos tendría que serlo si fuesen genuinos conocimientos. El sentido y el derecho de todo posible punto de partida inmediato y de todos los pasos inmediatos en el método posible pertenecen al círculo de su jurisdicción. Por ello se encierran en la fenomenología todos los conocimientos eidéticos (o válidos con generalidad incondicionada) con que se responde a los problemas radicales de la "posibilidad" referentes a cualesquiera conocimientos y ciencias que puedan darse. Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia por principio peculiar, la última crítica valorativa y con ello en particular la determinación última del sentido del "ser" de sus objetos y la clarificación de principio de sus métodos. Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a pisar casi en sus dominios, pero a ojos ciegas. Y mucho más la divisa Kant, cuyas mayores intuiciones sólo nos resultan del todo comprensibles cuando nos hemos puesto en claro, en un trabajo plenamente conciente, lo peculiar del dominio fenomenológico. Entonces nos resulta | evidente que la mirada del espíritu de Kant des- [119] cansaba sobre este campo, aunque él no lograra apropiárselo todavía ni pudiera reconocer en él el campo de trabajo de una ciencia de esencias rigurosa y propia. Así, por ejemplo, la deducción trascendental de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se mueve propiamente ya / sobre suelo fenomenoló- /134/ gico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo.

Pero con esto estamos anticipando exposiciones venideras (las del libro tercero de este trabajo). Sirva aquí lo dicho a modo de indicación para justificar por qué llamamos dogmático el complejo de las ciencias que sucumben a la reducción y lo oponemos a la fenomenología como ciencia de una dimensión completamente distinta. A la vez, en paralelismo con ello, ponemos en contraste la ACTITUD DOGMÁTICA y la ACTITUD

FENOMENOLÓGICA, a la primera de las cuales se subordina patentemente como caso particular la actitud natural.

NOTA

La circunstancia de que las desconexiones específicamente fenomenológicas de que hemos tratado sean independientes de la desconexión eidética de la existencia individual, sugiere la cuestión de si no será posible dentro del marco de aquellas desconexiones una ciencia de hechos de las vivencias reducidas trascendentalmente. Esta cuestión sólo puede resolverse, como toda cuestión de principio relativa a posibilidades, sobre el terreno de la fenomenología eidética. Ésta la responde de tal modo, que resulta comprensible por qué todo intento de empezar ingenuamente con una ciencia fenomenológica de hechos, ANTES de desarrollar la doctrina de esencias fenomenológica, sería un sinsentido. Se muestra, en efecto, que AL LADO de las ciencias de hechos extrafenomenológicas no puede haber una ciencia de hechos fenomenológica paralela a ellas y de igual orden, y justo por la razón de que la última evaluación de todas las ciencias de hechos conduce a una concatenación unitaria de los complejos fenomenológicos correspondientes a todas ellas, ya sean fácticos, ya sean motivados como posibilidades fácticas, y esta unidad concatenada no es otra cosa que el campo de la ciencia de hechos fenomenológica que se echa de menos. En una parte principal esta ciencia es, pues, la "conversión fenomenológica" de las ciencias corrientes de hechos, hecha posible por la fenomenología eidética, y resta sólo la cuestión de hasta qué punto se pueda conseguir algo más partiendo de ella.

Sección tercera: Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura

Capítulo primero

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PRELIMINARES[572]

§ 63. *La particular significación de las consideraciones metodológicas para la fenomenología*

Si nos fijamos en las normas que nos prescriben las reducciones fenomenológicas, si desconectamos rigurosamente, como ellas lo requieren, todas las trascendencias, si tomamos, pues, las vivencias puramente en su esencia propia, se nos abre, según todo lo expuesto, un campo de conocimientos eidéticos. Este campo se exhibe, cuando se han superado las dificultades del comienzo, como infinito en todas direcciones. La multiplicidad de las especies y formas de vivencias con sus componentes esenciales ingredientes e intencionales, es precisamente una multiplicidad inagotable, y por lo mismo lo es también la multiplicidad de los nexos esenciales y de las verdades apodícticamente necesarias que se fundan en ellas. Se trata, pues, de tornar cultivable, para sacar de él valiosos frutos, este infinito campo del apriori de la conciencia, al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad y que, en efecto, propiamente no había sido visto nunca. Pero, ¿cómo encontrar el comienzo correcto? De hecho, el comienzo es aquí lo más difícil y la situación insólita. No yace el nuevo campo desplegado ante nuestra mirada con abundancia de datos prominentes, de tal suerte que pudiéramos sencillamente echarles mano y estar seguros de la posi-

bilidad de hacer de ellos *objetos* de una ciencia, no digamos ya seguros del método con arreglo al cual poder avanzar en ella.

No es como con los datos de la actitud natural, en particular /136/ con los *objetos* de la naturaleza, que gracias a / una constante experiencia y al ejercicio del pensamiento durante milenios nos son familiares en sus múltiples particularidades, en sus elementos y leyes, cuando espontáneamente intentamos seguir promoviendo su conocimiento mediante la investigación. Todo lo desconocido es en este caso horizonte de algo conocido. Todo esfuerzo metódico parte de algo dado, todo perfeccionamiento del método, de métodos ya existentes; en general, se trata de un mero desarrollo de métodos especiales que se insertan en el estilo previamente dado y fijo de una metodología científica acreditada, métodos cuya invención se atiene a las directivas de este estilo.

[121] Qué distinto en la fenomenología. No es sólo que antes de todo método para determinar las cosas haya menester ya de un método, a saber, un método para traer a la mirada que ha de captarlo el campo de objetos de la conciencia trascendentalmente pura; no es sólo que para ello haya menester de un dificultoso desviar la mirada de los datos naturales que son sin cesar concientes, o sea, que están en cierto modo entretejidos con los que ahora son intendidos por vez primera, de modo que siempre amenaza el peligro de confundir los unos y los otros: es que falta también todo cuanto nos favorece tratándose de la esfera natural de objetos, a saber, la familiaridad debida al ejercicio de la intuición, el beneficio de las teorías heredadas y los métodos especializados. Como se comprende de suyo, falta también a la metodología ya desarrollada la cómoda confianza que pudiera nutrirse de múltiples aplicaciones exitosas y verificadas en las ciencias reconocidas y en la práctica de la vida.

La fenomenología recién aparecida ha de contar, pues, con un básico estado de ánimo escéptico. No sólo tiene que desarrollar el método para arrancar a las nuevas cosas nuevos conocimientos; tiene que proyectar sobre el sentido y el valor del método la claridad más perfecta, en la cual pueda hacer frente a todas las objeciones serias.

A ello se añade —y esto es mucho más importante, porque se refiere a los principios— que la fenomenología, conforme

a su esencia, tiene que aspirar a ser filosofía "primera" y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que deba hacerse; que, por ende, requiere la más perfecta libertad de supuestos y, en referencia a sí misma, una absoluta intelección reflexiva. Su esencia propia es realizar la más perfecta claridad sobre su propia esencia y por ello también sobre los principios de su método.

Por estas razones, los esmerados esfuerzos en torno a la in- /137/
telección de los fundamentos del método, o sea, de lo que es metódicamente determinante para la nueva ciencia ya desde su comienzo y a todo lo largo de su marcha, tienen para la fenomenología una significación muy distinta de la que análogos esfuerzos pudieran tener para otras ciencias.

§ 64 . *La autodesconexión del fenomenólogo*

Mencionemos, ante todo, un reparo metodológico que pudiera detener ya los primeros pasos.

Desconectamos el mundo natural entero y todas las esferas eidético-trascendentes, y en virtud de ello debemos obtener una conciencia "pura". | Pero, ¿no acabamos de decir que [122]
desconectamos, esto es, "NOSOTROS"? ¿PODEMOS nosotros los fenomenólogos, que, en efecto, también somos miembros del mundo natural, ponernos fuera de juego a nosotros MISMOS?

Pronto nos convencemos de que no hay en ello dificultad alguna, con tal que no hayamos alterado el sentido del "desconectar". Podemos, incluso, seguir hablando tranquilamente como tenemos que hablar en cuanto hombres naturales; pues en cuanto fenomenólogos no vamos a dejar de ser hombres naturales ni de asentarnos como tales también al hablar. Pero como parte del método, para las aseveraciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología recién abierto, nos damos la norma de la reducción fenomenológica, que se refiere también a nuestra EXISTENCIA empírica y que nos veda registrar una sola proposición que encierre explícita o implícitamente posiciones naturales de tal índole. En tanto que se trata de la existencia individual, no procede el fenomenólogo de otra manera que cualquier eidético, por ejemplo, el geómetra. En sus tratados científicos hablan los geómetras no

pocas veces de sí y de su investigar; pero el sujeto que hace matemáticas[573] no entra en el contenido eidético de las proposiciones matemáticas mismas.

§ 65 . *La referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma*

De nuevo se podría encontrar un motivo de escándalo en el hecho de que en la actitud fenomenológica dirijamos la mirada a cualesquiera vivencias puras para estudiarlas, pero las viven-
/138/ cias de / esta misma investigación, de esta actitud y este dirigir la mirada, tomadas en pureza fenomenológica, pertenecerían al mismo tiempo al dominio de lo que se trata de estudiar.

Tampoco esto representa ninguna dificultad. Exactamente lo mismo pasa, en efecto, en la psicología e igualmente en la noética lógica. El pensar del psicólogo es él mismo algo psicológico, el pensar del lógico algo lógico, es decir, algo que pertenece al ámbito de las normas lógicas. Esta referencia retrospectiva a sí mismo sólo sería de cuidado si del conocimiento fenomenológico, psicológico y lógico del respectivo pensar del respectivo pensador dependiese el conocimiento de todas las demás cosas en los dominios de las investigaciones del caso, lo que es visiblemente un supuesto que entraña un contrasentido.

Hay cierta dificultad, por supuesto, en todas las disciplinas que se refieren retrospectivamente a sí mismas, por el hecho
[123] de que la primera introducción en ellas, así | como la primera incursión investigativa en ellas, tienen que operar con medios auxiliares metodológicos a que esas disciplinas tienen que dar con posterioridad forma científica definitiva. Sin una ponderación provisional y preparatoria sobre su materia y su método no es posible esbozar una ciencia nueva. Pero los conceptos y los demás elementos metodológicos con que la psicología, la fenomenología, etc., operan en sus comienzos en semejantes trabajos preparatorios, son ellos mismos psicológicos, fenomenológicos, etc., y sólo reciben su sello científico dentro del sistema de la ciencia ya fundada.

En esta dirección no hay, patentemente, reparos serios que pudieran ser un obstáculo para el efectivo desarrollo de semejantes ciencias y en particular de la fenomenología. Pero si ésta va a ser, además, una ciencia EN EL MARCO DE LA MERA IN-

TUICIÓN INMEDIATA, una ciencia de esencias puramente "DESCRIPTIVA", entonces lo general de su proceder está predado como algo enteramente comprensible de suyo. La fenomenología ha de ponerse ante la vista, a modo de ejemplos, sucesos puros de conciencia, ha de traerlos a perfecta claridad, ha de practicar en ellos, dentro de esta claridad, el análisis y la captación de esencias, ha de perseguir los nexos esenciales intelectivos, ha de asir lo intuido en cada caso mediante fieles expresiones conceptuales, cuyo sentido esté prescrito puramente por lo intuido o lo genéricamente visto con intelección. Si bien al principio este proceder, ingenuamente empleado, sirve sólo para / hacer pie en el nuevo dominio, ejercitar en él el ver, el /139/
captar y el analizar en lo general, y empezar a familiarizarse un poco con sus datos, luego la reflexión científica sobre la esencia del proceder mismo, sobre la esencia de las especies de daciones que entran en juego en él, sobre la esencia, los logros y las condiciones de la claridad e intelección perfectas, así como de la expresión conceptual perfectamente fiel y fija, y todo lo demás análogo, asume la función de una fundamentación general y lógicamente rigurosa del método. Seguida concientemente, cobra entonces el carácter y el rango de un método científico que, dado el caso, permite ejercer una crítica deslindante y correctiva en la aplicación de las normas metodológicas rigurosamente formuladas. La esencial referencia de la fenomenología a sí misma se muestra aquí en que lo que se pesa y establece en la reflexión metodológica bajo los rótulos de claridad, intelección, expresión, etc., pertenece a su vez al dominio fenomenológico; en que todos los análisis reflexivos son análisis fenomenológicos de esencia y las intelecciones metodológicas logradas están ellas mismas, en lo que respecta a su fijación, sometidas a las normas que ellas | formulan. En [124]
nuevas reflexiones tiene uno, pues, que poder convencerse en todo momento de que los estados de cosas enunciados en las enunciaciones metodológicas pueden darse con perfecta claridad, de que los conceptos empleados realmente se ajustan con fidelidad a lo dado, etcétera.

Lo dicho es patentemente válido para todas las investigaciones metodológicas referentes a la fenomenología por mucho que ensanchemos su marco, y así se comprende que esta

obra entera, que quiere preparar el camino a la fenomenología, sea ella misma, por su contenido, fenomenología de un cabo a otro.

§ 66. *Fiel expresión de datos claros. Términos unívocos*

Llevemos de inmediato un poco más adelante las generalísimas ideas metodológicas que se pusieron de relieve en el parágrafo anterior. En la fenomenología, que no quiere ser nada más que doctrina de esencias dentro de la intuición pura, ejecutamos, pues, intuiciones de esencias inmediatas sobre daciones ejemplares de la conciencia trascendentalmente pura y las fijamos
/140/ / CONCEPTUAL o terminológicamente. Las palabras utilizadas pueden proceder del lenguaje común y ser equívocas o vagas debido a su cambiante sentido. En la medida en que "coinciden", en el modo de la expresión actual, con lo intuitivamente dado, adoptan un sentido determinado como su sentido actual y claro *hic et nunc*, y partiendo de aquí pueden ser fijadas científicamente.

Con la mera ejecución de la aplicación de la palabra en fiel adaptación a la esencia intuitivamente captada, no está, en efecto, hecho todo —aun cuando se haya hecho todo lo necesario por el lado de esta captación intuitiva. La ciencia sólo es posible allí donde los resultados intelectuales pueden ser preservados en forma de saber y pueden ser empleados en el pensamiento ulterior en forma de un sistema de proposiciones enunciativas distintas por lo que respecta al sentido lógico, pero que pueden ser comprendidas o judicativamente actualizadas sin claridad del sustrato de representación, esto es, sin intelección. Cierto que la ciencia requiere a la vez dispositivos subjetivos y *objetivos* para la producción a voluntad (y, desde luego, intersubjetiva) de las fundamentaciones pertinentes y las intelecciones actuales.

A todo esto es inherente también el que las mismas palabras y proposiciones mantengan una coordinación unívoca con ciertas esencias intuitivamente apresables que vienen a ser el "sentido que les da cumplimiento". Sobre la base de la intuición y
[125] de intuiciones singulares ejemplares bien ejercitadas, se las | provee, pues, de significaciones distintas y únicas ("tachando",

por decirlo así, las otras significaciones que en ciertas circunstancias se imponen por la costumbre), de tal suerte que retengan con fijeza sus conceptos intelectuales en todos los posibles contextos del pensar actual y pierdan la capacidad de adaptarse a otras daciones intuitivas con otras esencias que den cumplimiento. En todo momento es menester, dado que hay buenas razones para evitar todo lo posible los términos técnicos extraños al lenguaje de vigencia general, tener cautela frente a los equívocos existentes en el uso común de las palabras y revisar con frecuencia si lo fijado en un contexto anterior se emplea realmente en el mismo sentido en un nuevo contexto. Pero no es éste el lugar de entrar en el detalle de estas reglas y otras semejantes (por ejemplo, de aquellas que se refieren a la ciencia como producto de una colaboración intersubjetiva).

§ 67. [574]*Método de la clarificación. "Cercanía de la dación" y "lejanía de la dación"* /141/

De mayor interés son para nosotros consideraciones metodológicas que, en vez de referirse a la expresión, se refieren a las esencias y nexos de esencias que hay que expresar a través de ella y que antes hay que captar. Si la mirada de la investigación se dirige a vivencias, éstas se ofrecerán, en general, en un VACÍO y una VAGA LEJANÍA, que no las hace utilizables ni para una constatación singular ni para una eidética. Otra cosa sería si, en lugar de interesarnos por ellas mismas, nos interesáramos más bien por su modo de darse y quisiéramos investigar la esencia de ese vacío y esa vaguedad mismos, que, por su parte, no vienen a dación vagamente, sino con la más plena claridad. Pero si lo vagamente conciente mismo, digamos lo que flota oscuramente en el recuerdo o en la fantasía, ha de entregar su esencia propia, lo que entregue sólo puede ser algo imperfecto; es decir, allí donde las INTUICIONES SINGULARES que sirven de base a la captación de esencias son de un ínfimo nivel de claridad, TAMBIÉN lo son las CAPTACIONES DE ESENCIAS, y correlativamente lo CAPTADO es en su sentido "OSCURO", con sus nebulosidades y sus imprecisiones externas e internas. Resulta imposible o "sólo a grandes rasgos" posible decidir si lo captado aquí y allí es lo mismo (o la misma esencia) o algo distinto; no puede establecerse qué componentes entran

realmente en ello, ni qué "sean propiamente" los componentes que quizá ya se destacan en un vago relieve o se insinúan vacilantemente.

[126] Se trata, pues, de TRAER a la cercanía normal, A LA CLARIDAD PERFECTA, lo que en el caso flota en una oscuridad fluyente, en una mayor o menor lejanía intuitiva, para practicar sobre ello intuiciones de esencias de valor correspondiente, en las que alcancen perfecta dación las esencias y las relaciones de esencias intendidas.

La captación de esencias tiene ella misma, según esto, sus NIVELES DE CLARIDAD, tal como lo singular que flota ante la mente. Pero hay para cada esencia, igual que para el momento que en lo individual corresponde a ella, por así decirlo una CERCANÍA ABSOLUTA, en que su dación es absoluta por lo que respecta a esta serie de niveles, es decir, dación PURA de sí
/142/ misma. Lo objetivo no es conciente solamente / como estando sin más "ello mismo" ante la mirada y como "dado", sino como dado PURAMENTE ello mismo, DE TODO PUNTO COMO ELLO ES EN SÍ MISMO. En la medida en que queda aún un resto de oscuridad, en la misma medida este resto ensombrece, en lo dado "ello mismo", momentos que, por consiguiente, no llegan a entrar en el círculo de luz de lo puramente dado. En el caso de la PLENA OSCURIDAD, polo opuesto de la plena claridad, no llega a dación absolutamente nada: la conciencia es una conciencia "OSCURA", YA NO INTUITIVA en absoluto, en sentido propio ya no "dadora". Según esto, tenemos que decir:

[575]CONCIENCIA DADORA EN EL SENTIDO ESTRICTO DEL TÉRMINO y conciencia INTUITIVA,[576] frente a conciencia NO INTUITIVA, o conciencia CLARA frente a conciencia OSCURA, son una misma cosa. Igualmente: NIVELES DE DACIÓN, de INTUITIVIDAD, de CLARIDAD. El límite cero es la oscuridad, el límite uno es la plena claridad, intuitividad, dación.

[577]Pero en esto no hay que entender la dación como dación originaria, ni por ende como dación perceptiva. No identificamos lo "DADO ELLO MISMO" con lo "DADO-ORIGINARIAMENTE", "en persona". En el sentido precisamente señalado son una sola cosa "dado" y "dado ello mismo", y el empleo de la expresión pleonástica debe servirnos solamente para excluir

la DACIÓN EN EL SENTIDO MÁS AMPLIO, en el que se dice a fin de cuentas de todo lo representable que se da en la representación (pero acaso "de modo vacío").

Nuestras puntualizaciones son también válidas, como es visible sin más, PARA CUALESQUIERA INTUICIONES o representaciones VACÍAS, o sea, también SIN RESTRICCIÓN POR LO QUE RESPECTA a las OBJETIVIDADES,[578] aunque aquí sólo estamos interesados por los | modos de darse de las vivencias y sus com- [127]
ponentes fenomenológicos (ingredientes e intencionales).

Mas, con vistas a futuros análisis, es de observar también que lo esencial de la situación persiste tanto si la mirada del yo puro pasa a través de la respectiva vivencia de conciencia, o dicho más claramente, tanto si el yo puro se "VUELVE" a algo "dado" y eventualmente lo "CAPTA", como si no. Así, por ejemplo, "perceptivamente dado" puede querer decir meramente "en disposición de ser percibido" —en vez de "percibido" en el sentido propio y normal de captar el ser de esto dado—; / /143/
igualmente, tampoco "dado en la fantasía" necesitaría querer decir ya "captado en la fantasía", y así en general, y también respecto de todos los niveles de claridad o de oscuridad. Aludimos de antemano al "estar en disposición" de que hablaremos más tarde con mayor detalle, pero al mismo tiempo advertimos que bajo el título de dación, siempre que no se añada, o en el contexto resulte obvio, nada en contra, ENTENDEMOS A LA VEZ EL ESTAR CAPTADO, y tratándose de la dación de esencias el estar captado originariamente.

§ 68. *Niveles de claridad auténticos e inauténticos. La esencia de la clarificación normal* [579]

Pero es menester proseguir aún nuestras descripciones. Cuando hablamos de niveles de dación o de claridad, tenemos que distinguir entre AUTÉNTICOS niveles graduales de claridad, en cuya serie es posible enhebrar también NIVELES GRADUALES DENTRO DE LA OSCURIDAD, y NIVELES DE CLARIDAD INAUTÉNTICOS, a saber, AMPLIACIONES EXTENSIVAS DEL ÁMBITO DE LA CLARIDAD, eventualmente con un incremento simultáneo de la intensidad de ésta.

Un momento ya dado, ya realmente intuido, puede estar dado con mayor o menor claridad, por ejemplo, un sonido, un

color. Excluyamos todas las aprehensiones que rebasen lo intuitivamente dado. Nos las habremos entonces con escalonamientos graduales, que se moverán dentro del marco en que lo intuitivo es, precisamente, realmente intuitivo; la intuitividad como tal admite bajo el título de claridad diferencias continuas de carácter intensivo, que, como las intensidades, comienzan desde cero, pero que topan por arriba con un límite fijo. Hacia este límite apuntan, se pudiera decir, en cierta forma los niveles inferiores; intuyendo un color en un modo de claridad imperfecta, "mentamos" el color como él es "en sí mismo", esto es, precisamente el color dado con claridad perfecta. Sin embargo,
[128] no hay que dejarse extraviar por la imagen del apuntar | —como si una cosa fuese signo de otra—, ni tampoco se puede hablar aquí (recordamos una observación ya hecha)[a] de una exhibi-
/144/ ción del "en-sí-mismo" claro / por medio del oscuro: digamos, tal como una propiedad *cósica* se "exhibe", esto es, se matiza, en la intuición por medio de un momento de sensación. LAS DIFERENCIAS DE CLARIDAD GRADUALES SON TOTALMENTE PECULIARES DE LAS MANERAS DE DARSE.[580]

Muy distinto es lo que pasa allí donde una aprehensión que REBASA lo intuitivamente dado entreteje con la aprehensión realmente intuitiva aprehensiones vacías, de tal suerte que, cuasigradualmente, cada vez MÁS de lo representado en vacío puede volverse intuitivo o de lo ya intuitivo representarse en vacío. [581]El VOLVERSE CLARO consiste, pues, aquí en procesos de dos tipos que se enlazan uno con otro: en PROCESOS DE INTUITIVACIÓN y en procesos de INCREMENTO DE LA CLARIDAD DE LO YA INTUITIVO.

Pero con esto queda descrita la ESENCIA DE LA CLARIFICACIÓN NORMAL. Pues la regla es que no nos las hayamos con puras intuiciones o que puras representaciones vacías pasen a ser puras intuiciones; más bien, desempeñan un papel capital, eventualmente como niveles intermedios, las INTUICIONES IMPURAS, que traen a intuición su objeto por ciertos lados o momentos, y por otros meramente lo representan en vacío.

[a] *Cfr. supra*, § 44, p. 83.

§ 69. *El método de la captación de esencias perfectamente clara*

La CAPTACIÓN PERFECTAMENTE CLARA tiene la ventaja de permitir por esencia la identificación y la diferenciación, la explicitación, la referencia, etc., en forma absolutamente indubitable, esto es, la ejecución "intelectiva" de todos los actos "lógicos". A éstos pertenecen también los ACTOS DE CAPTACIÓN DE ESENCIAS, a cuyos correlatos objetivos se transfieren, como ya se dijo arriba, las diferencias de claridad ahora aclaradas con más detalle, como por otra parte se transfieren los conocimientos metodológicos que acabamos de alcanzar a la consecución de una perfecta dación de esencias.

En general, pues, el método, que es una PIEZA FUNDAMENTAL DEL MÉTODO DE LA CIENCIA EIDÉTICA COMO TAL, requiere un proceder paso a paso. Las intuiciones singulares que sirven a la captación de esencias pueden estar ya lo bastante claras para alcanzar con plena claridad una generalidad esencial, la cual, empero, no llega tan lejos | como la intención di- [129]
rectiva; falta claridad por lo que hace a las / determinaciones /145/
más precisas de las esencias entretejidas; es menester entonces acercarse a las singularidades ejemplares o traer a colación singularidades nuevas y más adecuadas, en las que puedan destacarse los rasgos singulares intendidos confusa y oscuramente y ser llevados luego a la más clara dación.

Un acercamiento tiene lugar aquí por todas partes ya también EN LA ESFERA DE LA OSCURIDAD. Lo oscuramente representado se nos acerca de un modo peculiar, y llama finalmente a las puertas de la intuición, pero no por ello necesita traspasarlas (lo que quizá no puede hacer "en virtud de impedimentos psicológicos").

Hay que mencionar, además, que LO DADO EN CADA CASO ESTÁ CASI SIEMPRE RODEADO DE UN HALO DE DETERMINABILIDAD INDETERMINADA, que tiene su modo de acercamiento por "DESENVOLVIMIENTO" al dispersarse en series de representaciones, lo que ante todo ocurre, una vez más, en la oscuridad, y luego de nuevo en la esfera de la dación, hasta que lo intendido entra en el círculo vivamente iluminado de la dación perfecta.

Llamemos todavía la atención sobre lo siguiente: SERÍA DEMASIADO DECIR QUE TODA EVIDENCIA DE LA CAPTACIÓN DE ESENCIAS REQUIERE UNA PLENA CLARIDAD DE LOS CASOS SINGULARES QUE LE SIRVEN DE BASE EN TODA SU CONCRECIÓN. Para captar las diferencias de esencia más generales, como la que hay entre color y sonido, entre percepción y voluntad, basta que el ejemplo se haya dado en un grado inferior de claridad. Es como si en ellos ya se hubiese dado PLENAMENTE lo más general, el género (el color como tal o el sonido como tal), pero todavía no la diferencia. Ésta es una escabrosa manera de hablar, pero no sabría cómo evitarla. Represéntese el lector la situación en una intuición viva.

§ 70. *El papel de la percepción en el método de la aclaración de esencias. El puesto preferente de la libre fantasía*

Pongamos todavía de relieve algunos rasgos particularmente importantes del método de la captación de esencias.

Es inherente a la esencia general de la captación de esencias inmediatamente intuitiva el poder llevarse a cabo (hemos insis-
/146/ tido ya en ello)[a] / sobre la base de la MERA *RE*-PRESENTACIÓN de casos singulares ejemplares. Pero la *re*-presentación, por ejemplo la fantasía, puede ser, como acabamos de exponer,
[130] tan perfectamente | clara que posibilite perfectas captaciones e intelecciones de esencias. En general, la PERCEPCIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA tiene sus ventajas frente a todas las especies de *re*-presentaciones; en particular, naturalmente, la percepción externa. Pero ello no meramente en cuanto acto experimentante para constataciones de existencia, de las que no se trata aquí, sino como soporte para comprobaciones fenomenológicas de esencia. La percepción externa tiene su claridad perfecta para todos los momentos objetivos que realmente han llegado en ella a la dación en el modo de la originariedad.[582] Pero también nos brinda, eventualmente con la cooperación de la reflexión referida retrospectivamente a ella, claros y persistentes casos singulares para análisis esenciales generales de índole fenomenológica, en particular incluso para análisis de actos. La ira puede esfumarse con la reflexión, cambiando rápi-

[a] *Cfr.* § 4, p. 12 s.

damente de contenido. Tampoco está siempre a nuestra disposición como la percepción, ni cabe producirla en todo momento por medio de cómodos dispositivos experimentales. Estudiarla reflexivamente en su originariedad quiere decir estudiar una ira en trance de esfumarse; lo que sin duda no carece en modo alguno de toda importancia, pero quizá no es lo que debía estudiarse. La percepción externa, por el contrario, sobre ser mucho más asequible, no se "esfuma" con la reflexión; podemos estudiar, en el marco de la originariedad, su esencia general y la esencia de los componentes y correlatos esenciales inherentes con generalidad a ella, sin necesidad de hacer esfuerzos especiales para producir la claridad. Si se dice que también las percepciones tienen sus diferencias de claridad, a saber, con referencia a los casos de la percepción en la oscuridad, en la niebla, etc., no entraremos aquí en mayores deliberaciones sobre si estas diferencias pueden ponerse en el mismo plano que las que tratamos anteriormente. Basta con que la percepción no esté normalmente rodeada de niebla, y una percepción clara como la que se necesita está en todo momento a nuestra disposición.

Ahora bien, si las ventajas de la originariedad fuesen metodológicamente muy importantes, habríamos de hacer ahora consideraciones acerca de dónde y cómo y en qué medida cabría realizarla en las distintas especies de vivencias; qué especies de vivencias estarían en este respecto más cerca del dominio tan privilegiado de la percepcion sensible, / /147/
y otras cosas por el estilo. Sin embargo, podemos prescindir de todo esto. Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las *re*-presentaciones y, para hablar más exactamente, LAS LIBRES FANTASÍAS UN PUESTO PREFERENTE FRENTE A LAS PERCEPCIONES, y ello INCLUSO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN | MISMA, EXCLUYENDO CIERTAMENTE LA FENOME- [131]
NOLOGÍA DE LOS DATOS DE SENSACIÓN.

En su pensar investigativo, el geómetra opera con la figura o el modelo incomparablemente más en la fantasía que en la percepción; e incluso el geómetra "puro", es decir, aquel que renuncia al método algebraico. Sin duda, tiene que esforzarse por lograr en la fantasía claras intuiciones, de lo que le libran

el dibujo y el modelo. Pero al dibujar y modelar realmente, se encuentra atado, mientras que en la fantasía tiene la incomparable libertad de cambiar arbitrariamente las formas de las figuras fingidas, de recorrer configuraciones posibles que se modifican sin solución de continuidad, en suma, de engendrar un sinnúmero de formaciones nuevas; una libertad que le abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades de esencia con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales. Por eso los dibujos SIGUEN normalmente a las construcciones de la fantasía y al puro pensar eidético que se lleva a cabo sobre la base de éstas, y sirven principalmente para fijar etapas del proceso ya llevado a cabo con anterioridad y poder *re*-presentárselo de nuevo con más facilidad. También cuando mirando a la figura se "vuelve a pensar",[583] los nuevos procesos de pensamiento que se agregan son por su soporte sensible procesos de la fantasía, cuyos resultados fijan las nuevas líneas en la figura.

Para el fenomenólogo, que tiene que ver con vivencias reducidas y los correlatos que les son esencialmente inherentes, las cosas no son distintas en cuanto a lo más general. También las configuraciones fenomenológicas de esencias son una infinidad. Del medio auxiliar de la dación originaria tampoco él puede hacer sino un uso limitado. A su libre disposición están sin duda, en dación originaria, todos los tipos capitales de percepciones y *re*-presentaciones, como ejemplificaciones *percepti-*
/148/ *vas* para una fenomenología de la percepción, de la / fantasía, del recuerdo, etc. Igualmente, para lo más general, dispone en la esfera de la originariedad de ejemplos de juicios, conjeturas, sentimientos, voliciones. Pero, como se comprende, no de todas las posibles configuraciones particulares, como tampoco dispone el geómetra de dibujos y modelos para la infinidad de formas de *cuerpos*. En todo caso también aquí la libertad de la investigación de esencias requiere necesariamente[584] el operar en la fantasía.

Por otra parte, se trata, naturalmente (y de nuevo como en la geometría, que no en vano concede gran valor en los úl-
[132] timos tiempos a las colecciones de modelos y similares) | de ejercitar copiosamente la fantasía en la perfecta clarificación aquí exigida, en la libre transformación de las daciones de la

fantasía, pero antes, también, de fecundarla por medio de las más ricas y mejores observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera, naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga una función como fundamento de validez. Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos ofrece la historia, en medida mayor aún el arte, y en particular la poesía, que son sin duda creaciones de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las reconfiguraciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la continuidad de la motivación, exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresion artística se traducen con particular facilidad en fantasías perfectamente claras al aprehenderlas en la comprensión.

Así se puede decir realmente, si se ama el lenguaje paradójico, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que LA "FICCIÓN" CONSTITUYE EL ELEMENTO VITAL DE LA FENOMENOLOGÍA, COMO DE TODA CIENCIA EIDÉTICA; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las "verdades eternas".[a]

§ 71. *El problema de la posibilidad de una eidética descriptiva de las vivencias*

Repetidamente en lo anterior hemos designado francamente a la fenomenología / como una ciencia descriptiva. Aquí se /149/ alza de nuevo una cuestión metodológica fundamental y un reparo que nos detiene, deseosos como estamos de penetrar en el nuevo dominio. ¿ES CORRECTO SEÑALARLE A LA FENOMENOLOGÍA LA META DE LA MERA DESCRIPCIÓN? Una EIDÉTICA DESCRIPTIVA —¿no es esto ALGO SENCILLAMENTE ABSURDO?

Los motivos para hacer semejantes preguntas están al alcance de todos nosotros. Quien a nuestro modo entra palpando, por decirlo así, en una nueva eidética, preguntando qué investigaciones son aquí posibles, qué caminos tomar, qué métodos seguir, dirige involuntariamente la vista a las viejas y muy adelantadas disciplinas eidéticas, o sea, a las disciplinas mate-

[a] Frase que se prestaría particularmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del modo de conocimiento eidético.

máticas, en particular a la geometría y la aritmética. Pero en seguida notamos que estas disciplinas no pueden ser llamadas en nuestro caso a desempeñar la función de guías, porque en
[133] ellas no pueden menos de ser las circunstancias | esencialmente de otra manera. Para quien no ha conocido todavía un solo fragmento de auténtico análisis fenomenológico de esencias, hay aquí cierto peligro de errar en punto a la posibilidad de una fenomenología. Como las disciplinas matemáticas son las únicas que en la actualidad pueden representar de un modo efectivo la idea de una eidética científica, está en un principio lejos el pensamiento de que pueda haber aún disciplinas eidéticas de otra índole, no matemáticas, radicalmente diferentes de las conocidas por todo su tipo teórico. Aun cuando por consideraciones generales se haya dejado uno ganar a favor de la demanda de una eidética fenomenológica, el intento de inmediato malogrado de establecer algo así como una matemática de los fenómenos puede inducir a abandonar la idea de la fenomenología. Pero esto sería un error tanto más serio.

Pongámonos en claro, en sus líneas más generales, LO PECULIAR DE LAS DISCIPLINAS MATEMÁTICAS EN CONTRASTE CON LO PECULIAR DE UNA DOCTRINA DE ESENCIAS DE LAS VIVENCIAS, y con ello a la vez en claro cuáles son propiamente las metas y los métodos que en la esfera de las vivencias no pueden menos de resultar por principio inadecuados.

§ 72. *Ciencias concretas, abstractas, "matemáticas" de esencias*

Partimos de la división de las esencias y las ciencias de esen-
/150/ cias en materiales y formales. / Podemos eliminar las formales y con ellas el conjunto entero de las disciplinas matemáticas formales, puesto que la fenomenología pertenece patentemente a las ciencias eidéticas materiales. Si la analogía en general puede servir de guía metódica, obrará con mayor energía si nos limitamos a disciplinas matemáticas materiales, como por ejemplo la geometría, y por ende preguntamos, más específicamente, si una fenomenología tiene que ser constituida, o puede ser constituida, como una "GEOMETRÍA" DE LAS VIVENCIAS.

Para llegar aquí a la intelección deseada, es necesario tener a la vista algunas importantes determinaciones de la teoría general de la ciencia.[a]

Toda ciencia teórica enlaza una totalidad *idealmente* cerrada por referencia a un dominio del conocimiento determinado a su vez por un género superior. Obtenemos una unidad radical | tan sólo remontándonos al género pura y simplemente sumo, [134] o sea, a la respectiva región y los componentes regionales del género, esto es, a los géneros sumos que se unifican en el género regional y que eventualmente se fundan unos sobre otros. La edificación del sumo género concreto (de la región) a base de géneros sumos en parte disyuntos, en parte fundados unos en otros (y que de este modo se abarcan unos a otros), corresponde a la edificación de los correspondientes concretos a base de diferencias ínfimas en parte disyuntas, en parte fundadas unas en otras; por ejemplo, en la *cosa*, la determinación temporal, espacial y material. A cada región corresponde una ontología regional con una serie de ciencias regionales independientemente cerradas que eventualmente reposan unas sobre otras, precisamente en correspondencia con los géneros sumos que tienen su unidad en la región. A los géneros subordinados corresponden meras disciplinas o las llamadas teorías, por ejemplo, al género sección cónica la disciplina de las secciones cónicas. Una disciplina semejante no tiene, como se comprende, plena independencia, en tanto que en sus conocimientos y sus fundamentaciones de conocimientos tendrá que disponer, naturalmente, de la base entera de conocimientos esenciales que tiene su unidad en el género sumo.

Según que los géneros sumos sean regionales (concretos) o / meros componentes de tales géneros, las CIENCIAS son /151/ CONCRETAS O ABSTRACTAS. Esta división corresponde, patentemente, a la que existe entre géneros concretos y abstractos en general.[a] Al dominio pertenecen, según esto, tanto objetos concretos, como en la eidética de la naturaleza, como abstractos, como las figuras espaciales, las formas del tiempo y del movimiento. La referencia esencial de todos los géneros abstractos

[a] *Cfr.* para las consideraciones siguientes el Capítulo I de la Sección I, especialmente §§ 12, 15 y 16.

[a] *Cfr. supra,* § 15, p. 30.

a géneros concretos, y en último término a géneros regionales, da a todas las disciplinas abstractas y a las ciencias completas una referencia esencial a disciplinas y ciencias concretas, a las regionales.

Exactamente paralela a la división de las ciencias eidéticas corre, por lo demás, otra de las ciencias de experiencia. Estas se dividen, a su vez, según las regiones. Tenemos, por ejemplo, UNA ciencia natural física y todas las ciencias naturales particulares son propiamente meras disciplinas: lo que les da unidad es el poderoso conjunto de leyes, no sólo eidéticas, sino también empíricas, que pertenecen a la naturaleza física en general antes de toda separación en esferas de la naturaleza. Por lo demás, también regiones diferentes pueden revelarse enlazadas por regulaciones empíricas, como, por ejemplo, la región de lo físico y la de lo psíquico.

[135] Si ahora dirigimos la vista a las ciencias eidéticas conocidas, nos llama la atención que NO proceden DESCRIPTIVAMENTE; que, por ejemplo, la geometría no capta en intuiciones singulares, ni describe y ordena, clasificándolas, las diferencias eidéticas ínfimas, o sea, las innúmeras figuras espaciales que pueden dibujarse en el espacio, como hacen las ciencias naturales descriptivas con las formas empíricas de la naturaleza. La geometría fija, más bien, unas pocas clases de constructos fundamentales, las ideas de *cuerpo*, superficie, punto, ángulo, etc., las mismas que desempeñan en los "axiomas" el papel determinante. Con ayuda de los axiomas, es decir, de las leyes de esencia primitivas, está entonces en situación de derivar, de modo puramente deductivo, TODAS[585] las figuras espaciales "existentes" —esto es, idealmente posibles— en el espacio, y todas las relaciones esenciales pertenecientes a ellas, bajo la forma de conceptos exactamente determinantes, los cuales representan a las esencias que en general permanecen ajenas a nuestra intuición. Es de tal índole la esencia genérica del domi-
/152/ nio geométrico, / o la esencia pura del espacio, que la geometría puede estar completamente segura de dominar real y exactamente con su método todas las posibilidades. En otras palabras, la multiplicidad de las configuraciones espaciales tiene en general una notable propiedad lógica fundamental, para la

cual introducimos el nombre de MULTIPLICIDAD "DEFINIDA" O "MULTIPLICIDAD MATEMÁTICA EN SENTIDO ESTRICTO".

Se caracteriza ésta porque un NÚMERO FINITO DE CONCEPTOS Y PROPOSICIONES, que en dado caso pueden sacarse de la esencia del dominio respectivo, DEFINEN ÍNTEGRA Y UNÍVOCAMENTE, AL MODO DE LA NECESIDAD PURAMENTE ANALÍTICA, EL CONJUNTO DE TODAS LAS CONFIGURACIONES POSIBLES DEL DOMINIO, de suerte que POR PRINCIPIO YA NO QUEDA NADA ABIERTO en él.

Podemos decir también: una multiplicidad semejante tiene la señalada propiedad de ser "DEFINIBLE MATEMÁTICAMENTE EN FORMA EXHAUSTIVA". La "definición" reside en el sistema de los conceptos axiomáticos y los axiomas, y lo "matemáticamente exhaustivo" en que las aserciones definitorias con referencia a la multiplicidad implican la mayor anticipación del juicio pensable: ya no queda nada indefinido.

Un equivalente del concepto de una multiplicidad definida se encuentra también en las siguientes frases:

Toda proposición que se pueda formar partiendo de los señalados conceptos axiomáticos en cualquier forma lógica es, o una | pura consecuencia lógico-formal de los axiomas, o una [136]
consecuencia contraria en el mismo sentido, es decir, en contradicción formal con los axiomas, de tal suerte que la contraparte contradictoria sería una consecuencia lógico-formal de los axiomas. EN UNA MULTIPLICIDAD MATEMÁTICAMENTE DEFINIDA SON EQUIVALENTES LOS CONCEPTOS "VERDADERO" Y "CONSECUENCIA LÓGICO-FORMAL DE LOS AXIOMAS", e igualmente los conceptos "falso" y "consecuencia lógico-formal contraria a los axiomas".

A un sistema de axiomas que de manera puramente analítica "define exhaustivamente" una multiplicidad del modo señalado, lo llamo también un SISTEMA DEFINIDO DE AXIOMAS; toda disciplina deductiva que descansa en un sistema tal, es una DISCIPLINA DEFINIDA O MATEMÁTICA EN SENTIDO ESTRICTO.

Las definiciones subsisten íntegras aunque dejemos completamente indeterminada / la particularización material de /153/
la multiplicidad, o sea, aunque practiquemos la generalización formalizante. El sistema de axiomas se transforma entonces en un sistema de formas de axiomas, la multiplicidad en una for-

ma de multiplicidad, la disciplina referente a la multiplicidad en una forma de disciplina.[a]

§ 73. *Aplicación al problema de la fenomenología. Descripción y definición exacta*

¿Qué pasa ahora con la FENOMENOLOGÍA en comparación con la geometría como representante de una matemática material en general? Está claro que la fenomenología pertenece a las disciplinas eidético-concretas. Su campo lo forman ESENCIAS DE VIVENCIAS; éstas no son abstractos, sino concretos. Éstos tienen en cuanto tales diversos momentos abstractos, y ahora la cuestión es ésta: ¿también aquí los sumos géneros pertenecientes a estos momentos abstractos forman dominios para disciplinas definidas, para disciplinas "matemáticas" a la manera
[137] de la | geometría? ¿Hemos de buscar también aquí un sistema definido de axiomas y edificar sobre él teorías deductivas? O bien, ¿hemos de buscar también aquí "constructos fundamentales" y a partir de ellos derivar constructivamente, es decir, deductivamente en una aplicación consecuente de los axiomas, todas las demás configuraciones esenciales del dominio y sus determinaciones esenciales? Pero a la esencia de semejante derivar es inherente, y también esto hay que tenerlo en cuenta, ser un definir lógico mediato cuyos resultados, aun cuando estén "inscritos en la figura", no pueden por principio ser captados en intuición inmediata. También podemos formular nuestra cuestión mediante un giro correlativo en estas palabras: ¿es la
/154/ corriente de conciencia / una genuina multiplicidad matemá-

[a] *Cfr.* sobre ello *Investigaciones lógicas,* I, 2a. ed., §§ 69 y 70. — Los conceptos introducidos aquí me sirvieron ya a comienzos de los años 90 (en las "Investigaciones sobre la teoría de las disciplinas matemático-formales" pensadas como continuación de mi *Filosofía de la aritmética*) y principalmente para el fin de encontrar una solución DE PRINCIPIO al problema de lo imaginario (*cfr.* la breve referencia de *Investigaciones lógicas,* I, 1a. ed., p. 250). En lecciones y ejercicios he tenido desde entonces frecuente ocasión de desarrollar, en parte con todo detalle, los conceptos y teorías concernientes, y en el semestre de invierno de 1901-1902[(10)] los traté en dos conferencias dadas en la "Sociedad Matemática" de Gotinga. Parte de este círculo de ideas entró en la literatura sin que se nombrase la fuente original. — La cercanía del concepto de definitud al "axioma de completitud" introducido por D. Hilbert para la fundamentación de la aritmética será evidente sin más para todo matemático.

tica? ¿Es igual, tomada en su facticidad, a la naturaleza de la física, a la que se podría llamar en efecto una multiplicidad definida concreta, tomando por válido y en su concepto riguroso el ideal que guía en último término a los físicos?

Es un problema muy significativo de teoría de la ciencia llegar a ver perfectamente claro en todas las cuestiones de principio implicadas aquí, a saber, después de fijar el concepto de multiplicidad definida, pesar las condiciones necesarias que tiene que satisfacer un dominio materialmente determinado para que pueda corresponder a esta idea. Una de estas condiciones es la EXACTITUD DE LA "FORMACIÓN DE CONCEPTOS", lo que no es en modo alguno cosa de nuestro libre albedrío ni del arte lógico, sino que presupone, por lo que respecta a los pretendidos conceptos axiomáticos que tienen que ser acreditables en intuición inmediata, EXACTITUD EN LAS ESENCIAS CAPTADAS MISMAS. Pero hasta dónde en un dominio de esencias puedan hallarse esencias "exactas", e incluso si es posible suponer que a todas las esencias captables en una intuición efectiva y por ende también a todos los componentes de estas esencias subyacen esencias exactas, es algo que depende por completo de la índole peculiar del dominio.

El problema acabado de tocar está íntimamente enlazado con los problemas fundamentales y todavía no resueltos de una clarificación de principio de la relación entre la "DESCRIPCIÓN" con sus "CONCEPTOS DESCRIPTIVOS" y la "DEFINICIÓN EXACTA", "unívoca", con sus "CONCEPTOS IDEALES"; y paralelamente, además, de una clarificación de la relación, todavía tan poco comprendida, entre "ciencias descriptivas" y "explicativas". Un ensayo tendiente a ello se expondrá en la continuación de estas investigaciones. Aquí no debemos detener demasiado la marcha principal de nuestras reflexiones, ni tampoco estamos suficientemente preparados | para tratar ya exhausti- [138]
vamente tales cuestiones. Baste señalar en lo que sigue algunos puntos a los que cabe acercarse de un modo general.

§ 74. *Ciencias descriptivas y ciencias exactas*

Anudemos nuestras consideraciones al contraste entre la geometría y la ciencia descriptiva de la naturaleza. El geómetra

no se interesa por las formas sensiblemente intuitivas fácticas, /155/ / como hace el investigador que describe la naturaleza. No forja como éste CONCEPTOS MORFOLÓGICOS de vagos tipos de formas, que se captan directamente sobre la base de la intuición sensible y son fijados, como lo son, de un modo conceptual o terminológicamente vago. La VAGUEDAD de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera de conocimiento a la que sirven son simplemente indispensables o son los únicos legitimados en ella. Si se trata de llevar a justa expresión conceptual las *cosas* que se dan intuitivamente, con sus caracteres esenciales intuitivamente dados, entonces se trata precisamente de tomarlas como se dan. Y no se dan, precisamente, de otra manera que como fluidas, y en ellas sólo pueden traerse a captación esencias típicas en la intuición de esencias que analiza inmediatamente. La más perfecta geometría y su más perfecto dominio práctico no pueden ayudar al investigador que describe la naturaleza a llevar a expresión (en conceptos geométricos exactos) justo lo que él expresa de un modo tan simple, comprensible y completamente adecuado con las palabras "dentado", "aserrado", "lenticular", "umbeliforme", etc. —todos, conceptos que son ESENCIAL Y NO ACCIDENTALMENTE INEXACTOS y, POR ELLO, también no matemáticos.

Los conceptos geométricos son CONCEPTOS "IDEALES", expresan algo que no se puede "ver"; su "origen", y con éste también su contenido, es esencialmente distinto del de los CONCEPTOS DESCRIPTIVOS como conceptos que dan expresión a esencias tomadas inmediatamente de la intuición simple y no a nada "ideal". Los conceptos exactos tienen su correlato en esencias que tienen el carácter de "IDEAS" EN EL SENTIDO KANTIANO. A estas ideas o esencias ideales se oponen las ESENCIAS MORFOLÓGICAS, como correlatos de los conceptos descriptivos.

Aquella ideación que da por resultado las esencias ideales como "LÍMITES" IDEALES que por principio no cabe encontrar en ninguna intuición sensible y a los cuales se "acercan"
[139] esencias morfológicas más o | menos en cada caso, sin alcanzarlos jamás, esta ideación es algo esencial y radicalmente dis-

tinto de la captación de esencias por medio de una "abstracción" simple,[586] en la cual un "momento" destacado se eleva a la región de las esencias como algo por principio vago, como algo típico. LA FIJEZA Y LA NÍTIDA DISCERNIBILIDAD / DE /156/ LOS CONCEPTOS GENÉRICOS o las esencias genéricas que tienen su extensión en lo fluyente, NO DEBE CONFUNDIRSE CON LA EXACTITUD DE LOS CONCEPTOS IDEALES y los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de entidades ideales.[587] Hay que ver además con evidencia intelectual que las CIENCIAS EXACTAS y las PURAMENTE DESCRIPTIVAS, si bien es cierto que se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente; que no hay desarrollo, por amplio que sea, de la ciencia exacta, esto es,[588] de la ciencia que opera con substrucciones ideales, que pueda resolver los problemas originales y legítimos de la descripción pura.

§ 75. *La fenomenología como doctrina descriptiva de esencias de las vivencias puras*[589]

Por lo que toca a la fenomenología, ella quiere ser una doctrina DESCRIPTIVA de esencias de las vivencias trascendentalmente puras en la actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no substructiva y no idealizante, tiene en sí su propio derecho. Todo lo que en las vivencias reducidas quepa apresar eidéticamente en intuición pura, ya como componente ingrediente, ya como correlato intencional, es propio de ella y es para ella una gran fuente de conocimientos absolutos.

Pero veamos desde algo más cerca hasta dónde pueden establecerse realmente descripciones científicas en el campo fenomenológico con su sinnúmero de concretos eidéticos, y qué es lo que ellas están en condiciones de conseguir.

En la peculiaridad de la conciencia en general radica el ser un fluctuar que transcurre según distintas dimensiones, de tal suerte que no cabe hablar de una fijación conceptualmente exacta de ningunos concretos eidéticos ni de ninguno de los momentos que los constituyen inmediatamente. Tomemos, por ejemplo, una vivencia del género "fantasía de *cosa*", tal como se nos da, sea en una percepción inmanente-fenomenológica o en otra intuición (siempre reducida). Entonces es lo fenomenológicamente singular (la singularidad eidética) esta fantasía de

cosa, en toda la plenitud de su concreción, exactamente como va fluyendo en el río de las vivencias, exactamente con la determinación e indeterminación con que hace aparecer su *cosa* tan
[140] pronto por éstos, tan pronto por aquellos lados, | exactamente
/157/ en la distinción o la borrosidad, / en la vacilante claridad e intermitente oscuridad, etc., que le son justamente propias. TAN SÓLO LA INDIVIDUACIÓN omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva a la conciencia eidética y lo toma como esencia idéntica-ideal que, como toda esencia, podría individualizarse no sólo *hic et nunc*, sino en incontables ejemplares. Se ve sin más que no cabe pensar en una FIJACIÓN conceptual y terminológica de este ni de ningún CONCRETO fluyente semejante, y que esto mismo es válido para cada uno de sus no menos fluyentes partes y momentos abstractos inmediatos.

Mas si no cabe hablar de una definición unívoca de las SINGULARIDADES EIDÉTICAS en nuestra esfera descriptiva, muy distinto es lo que pasa con las esencias de GRADO SUPERIOR DE ESPECIALIDAD. Éstas son susceptibles de ser firmemente diferenciadas, persistentemente identificadas y conceptualmente apresadas de manera rigurosa, así como de ser analizadas en esencias componentes y, por consiguiente, cabe respecto de ellas plantearse con todo sentido las tareas de una amplia descripción científica.

Así, describimos y de ese modo definimos en conceptos RIGUROSOS la esencia genérica de la percepción en general o de especies subordinadas, como la percepción de la *cosidad* física, de los seres *animales*, etc.; igualmente, del recuerdo en general, la empatía en general, el querer en general, etc. Pero antes están las más altas generalidades: vivencia en general, *cogitatio* en general, que hacen posibles ya amplias descripciones de esencias. En la naturaleza de la captación genérica de esencias, de su análisis y descripción, entra patentemente, además, el que no tenga lugar una dependencia de los logros obtenidos en los niveles superiores respecto de los obtenidos en los inferiores, de acuerdo con la cual estaría, digamos, metódicamente exigido un proceder inductivo sistemático, un ascender paso a paso la escala de la generalidad.

Añadamos todavía aquí una consecuencia. Según lo dicho, quedan excluidas de la fenomenología las teorizaciones deductivas. Las INFERENCIAS MEDIATAS no le están precisamente rehusadas; pero como todos sus conocimientos deben ser descriptivos, puramente adaptados a la esfera inmanente, las inferencias, los procedimientos no intuitivos de toda especie sólo tienen la significación metodológica de conducirnos ante las cosas que una subsiguiente / visión de esencias directa tiene /158/
que traer a la dación. Analogías que se impongan pueden sugerir, antes de la intuición efectiva, conjeturas sobre | nexos [141]
esenciales, y de ellas pueden sacarse conclusiones de mayor alcance: pero finalmente ha de saldar las conjeturas la visión efectiva de los nexos esenciales. Mientras no sea éste el caso, no tendremos ningún resultado fenomenológico.

La cuestión que se impone, de si en el dominio eidético de los fenómenos reducidos (sea en su totalidad, sea en algún dominio parcial) no podrá haber JUNTO al proceder descriptivo también un proceder idealizante, que sustituya los datos intuitivos por objetos ideales puros y rigurosos, que puedan entonces servir justo como medios fundamentales para una *mathesis* de las vivencias —como contraparte de la fenomenología DESCRIPTIVA—, no queda, sin duda, respondida con lo anterior.

Por mucho que hayan tenido que dejar abierto las investigaciones desarrolladas hasta aquí, nos han servido considerablemente, y no sólo para hacernos fijar la vista en una serie de importantes problemas. Con las analogías —esto es ahora para nosotros perfectamente claro— no se gana nada para la fundamentación de la fenomenología. Es sólo un prejuicio que induce a error creer que la metodología de las ciencias apriórícas históricamente dadas, que son ciencias ideales completamente EXACTAS,[590] ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología trascendental —como si sólo pudiera haber ciencias eidéticas[591] de un único tipo metódico, el de la "exactitud". La fenomenología trascendental como ciencia descriptiva de esencias pertenece, empero, a una CLASE FUNDAMENTAL DE CIENCIAS EIDÉTICAS TOTALMENTE DISTINTA de las ciencias matemáticas.

CAPÍTULO SEGUNDO

ESTRUCTURAS GENERALES DE LA CONCIENCIA PURA

§ 76. *El tema de las siguientes investigaciones*

La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de /159/ la conciencia trascendental como reino del ser "absoluto" en un sentido determinado. Ella es la protocategoría del ser en general (o, en nuestro modo de hablar, la protorregión) en la que arraigan todas las demás regiones del ser, a la que están referidas según su ESENCIA, de la que por tanto todas son por esencia dependientes. La doctrina de las categorías tiene que partir, a todo trance, de esta que es la más radical de todas las diferenciaciones del ser —ser COMO CONCIENCIA y ser como ser que se "MANIFIESTA" en la conciencia, ser "trascendente"—, la que, como se ve con intelección, sólo puede alcanzarse y apreciarse en | su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica. [142] En la relación esencial entre ser TRASCENDENTAL y TRASCENDENTE se fundan las relaciones, por nosotros ya tocadas varias veces, pero que habremos de explorar todavía de una manera más profunda, entre la fenomenología y todas las demás ciencias, relaciones cuyo sentido implica que el alcance del imperio de la fenomenología se extiende, en cierta forma notable, sobre todas las demás ciencias, que ella, sin embargo, desconecta. LA DESCONEXIÓN TIENE A LA VEZ EL CARÁCTER DE UN CAMBIO DE SIGNO DE VALOR, Y CON ESTE CAMBIO, LO REVALORADO SE DISPONE DE NUEVO EN LA ESFERA FENOMENOLÓGICA. Dicho con una imagen: lo puesto entre paréntesis no queda borrado de la pizarra fenomenológica, sino justo solamente puesto entre paréntesis y por ello afectado por un índice. Pero con éste entra en el tema principal de la investigación.

Es absolutamente necesario comprender de raíz esta situación con los diversos puntos de vista que le son propios. Tiene que ver con ella, por ejemplo, el hecho de que la naturaleza física se sujete a la desconexión, mientras que, sin embargo, no sólo hay una fenomenología de la conciencia científico-natural por el lado de la experiencia y el pensamiento científico-naturales, sino también una fenomenología de la naturaleza misma, como correlato de la conciencia científico-natural. Igualmente hay, aunque la desconexión alcanza a la psicología y la ciencia del espíritu, una fenomenología del hombre, de su *personalidad*, de sus cualidades *personales* y de su curso de conciencia (humana); además, una fenomenología del espíritu social, de las formas sociales, de las formaciones culturales, etc. Todo lo
/160/ trascendente, en la medida en que / viene a la dación concientemente, es *objeto* de investigación fenomenológica, no sólo por el lado de la CONCIENCIA DE ello, por ejemplo, de los diferentes modos de conciencia en que viene a la dación como lo mismo, sino también, aunque entretejido esencialmente con ello, como lo dado y aceptado en las daciones.

Hay, de esta forma, enormes dominios de investigación fenomenológica para los que, partiendo de la idea de vivencia, no se está en absoluto preparado —en particular si uno empieza, como todos nosotros, por la actitud psicologista y se ha dejado imponer de entrada el concepto de vivencia por la psicología de nuestro tiempo—, y que se estará por lo pronto, bajo la influencia de trabas internas, poco inclinado a re-
[143] conocer en general como fenomenológicos. | Para la psicología y la ciencia del espíritu se producen por obra de esta inclusión de lo puesto entre paréntesis situaciones totalmente peculiares y en un principio desconcertantes. Para referirnos sólo a la psicología, constatamos que la conciencia, como lo dado en la experiencia psicológica, esto es, como conciencia humana o animal, es *objeto* de la psicología: en la investigación científico-experiencial, de la psicología empírica; en la investigación científico-esencial, de la psicología eidética.[592] Por otra parte, pertenece a la fenomenología, en la modificación de la puesta entre paréntesis, el mundo entero con sus individuos psíquicos y sus vivencias psíquicas; todo ello como correlato de la conciencia absoluta. Así pues, la conciencia se presenta

en diversos modos de aprehensión y diversos nexos, y diversos en el interior de la fenomenología misma, a saber, en ella misma, una vez como la conciencia absoluta, otra vez en el correlato como conciencia psicológica, que ahora está inclusa en el mundo natural –revalorada de cierta manera y no obstante sin perder su contenido propio como conciencia. Éstos son nexos difíciles y extraordinariamente importantes. En ellos se funda también, en efecto, el que toda comprobación fenomenológica sobre la conciencia absoluta pueda ser reinterpretada como una comprobación psicológico-eidética (la que, pesando rigurosamente las cosas, no es en modo alguno fenomenológica ella misma), siendo, empero, el modo de consideración fenomenológico el más amplio y, en cuanto absoluto, el más radical. Ver todo esto con intelección, y como consecuencia poner en claro con plena transparencia las relaciones esenciales entre fenomenología pura y / psicología, o ciencia del espíritu, eidé- /161/
tica y empírica, es una gran incumbencia para las disciplinas interesadas y para la filosofía. En especial, sólo podrá la psicología, tan vigorosamente pujante en nuestro tiempo, lograr la radical fundamentación que aún le falta, cuando disponga de vastas intelecciones acerca de los nexos esenciales señalados.

Las indicaciones recién dadas nos hacen sensible cuán lejos estamos aún de una comprensión de la fenomenología. Hemos aprendido a adoptar la actitud fenomenológica, hemos desechado una serie de erróneos reparos metodológicos, hemos defendido los derechos de una descripción pura: el campo de investigación está despejado. Pero todavía no sabemos CUÁLES son en él los GRANDES TEMAS, más precisamente, QUÉ DIRECCIONES FUNDAMENTALES DE LA DESCRIPCIÓN están PREDELINEADAS POR LA MÁS GENERAL ÍNDOLE ESENCIAL DE LAS VIVENCIAS. Para producir claridad en estas relaciones, intentamos en los | siguientes capítulos caracterizar precisamente [144]
esta índole esencial más general, al menos respecto de algunos rasgos particularmente importantes.

Con estas nuevas consideraciones no abandonamos propiamente los problemas del método. Ya las discusiones metodológicas sostenidas hasta aquí estaban determinadas por las más generales intelecciones de la esencia de la esfera fenomenológica. Se comprende de suyo que un conocimiento más pro-

fundo de la misma —no respecto de sus singularidades, sino respecto de las generalidades básicas— no puede menos de ponernos en las manos también normas metodológicas de más rico contenido, a las que tendrán que ajustarse todos los métodos especiales. Un método no es, en efecto, nada que se traiga ni pueda traerse a un dominio desde fuera. La lógica formal o la noética no dan métodos, sino la FORMA del posible método, y por útil que pueda ser el conocimiento de la forma en un respecto metodológico, un método DETERMINADO —no en cuanto a su mera particularidad técnica, sino en cuanto a su tipo metódico general— es una norma que surge de la índole fundamental regional del dominio y de sus estructuras generales, y por ende en su captación cognoscitiva es esencialmente dependiente del conocimiento de estas estructuras.

/162/ § 77. *La reflexión como peculiaridad fundamental de la esfera de las vivencias. Estudios en la reflexión*

Entre las más generales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la REFLEXIÓN.[593] Lo hacemos así por mor de su función metodológica UNIVERSAL: el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión. Pero a la eficiencia de la reflexión y por ende a la posibilidad de una fenomenología en general se refieren reparos escépticos, que quisiéramos extirpar de raíz en primerísimo lugar.

Ya en las consideraciones preliminares hemos tenido que hablar de la reflexión.[a] Lo que resultó allí, aun antes de que hubiéramos pisado el suelo fenomenológico, podemos ahora, ejecutando con rigor la reducción fenomenológica, todavía aceptarlo, pues aquellas comprobaciones concernían meramente a lo esencialmente propio de las vivencias, o sea, como sabemos, a aquello que nos queda como posesión segura, sólo que purificado trascendentalmente por lo que hace a su aprehensión. Recapitulemos ante todo lo ya conocido e intentemos en seguida entrar más a fondo en las cosas, así como en la índole de los estudios fenomenológicos que la reflexión hace posibles y reclama.

[a] *Cfr. supra*, § 38, p. 67 y § 45, p. 83.

[594]Cada yo vive sus vivencias, y en éstas hay diversos elementos encerrados, tanto realmente, a la manera de ingredientes, como intencionalmente. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga a ellas y a lo encerrado en ellas "ante la mirada" y las capte en el modo de la experiencia inmanente o de alguna otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en vivencia "mirada"; una reflexión del yo se dirige a ella, y ella se convierte entonces en *objeto* PARA el yo. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los componentes de la vivencia y a sus intencionalidades (a aquello DE QUE son eventualmente conciencia). Pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con generalidad de principio. [145]

La vivencia vivida realmente en cada caso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, COMO realmente vivida, como siendo "ahora"; / pero no sólo esto: se da también como habiendo SIDO /163/
hace un momento, y en tanto que no era mirada, precisamente como tal, como habiendo sido irreflejada. En la actitud natural vale para nosotros como una obviedad, sin haberle dedicado mucho pensamiento, que las vivencias no existen sólo cuando estamos vueltos a ellas y las captamos en la experiencia inmanente, y que eran reales, y eran vividas sin duda alguna realmente por nosotros, cuando en la reflexión inmanente en el interior de la RETENCIÓN (del recuerdo "primario") son "todavía concientes" como "recién" sidas.

[595]Estamos convencidos, además, de que también la reflexión sobre la base de la REMEMORACIÓN y "en" ella, nos da a conocer nuestras vivencias anteriores, que "entonces" estaban presentes, entonces eran perceptibles inmanentemente, aunque no estaban inmanentemente percibidas. Precisamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua, por respecto a la PREMEMORACIÓN, la expectativa que dirige su mirada hacia delante. Ante todo entra aquí en cuenta la inmediata "PROTENCIÓN" (como pudiéramos decir), la exacta contraparte de la inmediata retención, y luego la prememoración, *re*-presentativa de una manera totalmente distinta y en el más propio sentido REproductiva, que es la contraparte de la REmemoración. En ella, lo intuitivamente esperado, aquello

de que se tiene conciencia como "venidero" al dirigir la mirada hacia adelante, tiene a la vez, gracias a la reflexión posible "en" la prememoración, la significación de algo que será percibido, así como lo rememorado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la prememoración podemos reflexionar y hacernos concientes vivencias propias, a las que no estábamos orientados en esta prememoración, como pertenecientes a lo prememorado como tal: como hacemos
[146] siempre que decimos | que VAMOS A VER algo venidero, donde la mirada reflexiva se ha vuelto a la vivencia de percepción "venidera".

Todo esto nos lo ponemos en claro en la actitud natural, digamos como psicólogos, y lo perseguimos en sus nexos ulteriores.

Si ahora ejecutamos la reducción fenomenológica,[596] se transforman las constataciones (puestas entre paréntesis) en casos ejemplares de generalidades esenciales de que podemos apropiarnos y que podemos estudiar sistemáticamente en el marco de la intuición pura. Por ejemplo, en intuición viva (aun-
/164/ que / sea imaginación) nos trasladamos a la ejecución de algún acto, digamos una alegría ante un curso de pensamiento teórico que transcurre desenvuelta y fructíferamente. Llevamos a cabo todas las reducciones y vemos qué es lo que hay en la esencia pura de las cosas fenomenológicas. Ante todo, pues, un estar vueltos a los pensamientos que transcurren. Seguimos desarrollando el fenómeno ejemplar: durante el ameno transcurso se vuelve hacia la alegría una mirada reflexiva. La alegría se convierte en vivencia mirada e inmanentemente percibida, que fluctúa y declina así y asá ante la mirada de la reflexión. La desenvoltura del transcurso del pensamiento padece con ello; éste es ahora conciente de una manera modificada; la amenidad inherente a su prosecución resulta esencialmente afectada —también esto puede ser constatado, para lo cual tenemos que ejecutar nuevos giros de la mirada. Pero dejemos éstos ahora fuera de juego y fijémonos en lo siguiente.

La primera reflexión sobre la alegría encuentra a ésta como presente actualmente, PERO NO COMO INCIPIENTE EN ESE MISMO MOMENTO. La alegría está ahí como algo que SIGUE durando, que ya era vivido desde antes y en que tan sólo no habíamos

puesto los ojos. Es decir, existe evidentemente la posibilidad de perseguir la pasada duración y modo de darse de lo ameno, de fijarse en los tramos anteriores del transcurso del pensamiento teórico, pero también en la mirada que había estado vuelta hacia él; de fijarse, por otro lado, en la vuelta de la alegría a él y de captar en el contraste la falta de una mirada vuelta a ella en el fenómeno transcurrido. Pero tenemos también la posibilidad de ejecutar, por respecto a la alegría que se ha convertido posteriormente en *objeto*, una reflexión sobre la reflexión que la *objetiva*, y así poner en claro de una manera todavía más eficaz la diferencia entre alegría VIVIDA, pero no mirada, y alegría MIRADA; e igualmente las modificaciones que traen consigo los actos del captar, explicitar, etc., que entran en juego con la vuelta de la mirada.

Todo esto podemos considerarlo en actitud fenomenológica [147] y EIDÉTICAMENTE, sea en un grado más elevado de generalidad o conforme a aquello que se quiera poner de manifiesto como esencial para especies particulares de vivencias. La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el MODO DE LA CONCIENCIA NO REFLEJADA puede ser así sometida a un estudio científico de su esencia que persiga la meta de una integridad sistemática, y ciertamente también / /165/ con respecto a todas las posibilidades de momentos vivenciales comprendidos INTENCIONALMENTE en ellas, o sea, también en especial con respecto a las vivencias que eventualmente son concientes en ellas en forma modificada y los elementos intencionales DE ESTAS vivencias. De esto último hemos conocido ejemplos en la forma de las modificaciones vivenciales que están comprendidas intencionalmente en todas las *re*-presentaciones y que pueden encontrarse "en" ellas por medio de reflexiones: como, por ejemplo, el "haber-sido-percibido" que hay en todo recuerdo, el "ir-a-ser-percibido" que hay en toda expectativa.

El estudio de la corriente de vivencias se lleva a cabo, por su parte, en variados actos reflexivos peculiarmente edificados, que pertenecen ellos mismos a la corriente de vivencias y que, en reflexiones correspondientes de grado más alto, pueden ser convertidos, y también tienen que ser convertidos, en *objetos* de análisis fenomenológicos. Pues para una fenomenología ge-

neral y para la intelección metodológica que le es totalmente indispensable, semejantes análisis son fundamentales. Cosa parecida es patentemente válida para la psicología. Con hablar vagamente de estudiar las vivencias en la reflexión o –lo que se identifica habitualmente con esto– en el recuerdo, no se ha hecho todavía nada, prescindiendo de las varias falsedades que suelen entremezclarse en seguida aquí (justo porque faltan serios análisis de esencias), como, por ejemplo, la de que en general no puede haber nada parecido a la percepción y la observación inmanentes.

Entremos algo más en las cosas.

§ 78. *El estudio fenomenológico de las reflexiones sobre las vivencias*

La reflexión es, según lo acabado de exponer, un título para actos en los cuales la corriente de vivencias con todos sus múltiples sucesos (momentos de las vivencias, elementos intencionales) llega a ser apresable y analizable con evidencia. La reflexión es, así podemos también expresarlo, el título del método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general. Pero precisamente en este método se vuelve ella misma *objeto* de posibles estudios: la reflexión es también el título para especies de vivencias esencialmente conexas, o sea, el te-
[148] ma de un capítulo principal | de la fenomenología. En él, la tarea consiste en distinguir las diversas "reflexiones" y analizarlas íntegramente en orden sistemático.

Aquí hay que ponerse en claro ante todo que TODA CLASE
/166/ DE / "REFLEXIÓN" tiene el carácter de una MODIFICACIÓN DE CONCIENCIA y de una modificación que puede experimentar por principio TODA CONCIENCIA.

Se habla aquí de modificación en tanto que toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud en virtud de los cuales una vivencia o un dato vivencial previamente dado (el irreflejado) experimenta una cierta transmutación, justo en el modo de la conciencia reflejada (o lo conciente reflejado). La vivencia predada puede tener ya ella misma el carácter de una conciencia reflejada de algo, de suerte que la modificación sea de un grado más elevado; pero en último término nos remontamos a vivencias absolutamente no reflejadas y a los posibles

datos, ingredientes o intencionales, de ellas. Ahora bien, por ley de esencia TODA vivencia puede hacerse pasar a modificaciones reflexivas, y ello en diversas direcciones que todavía hemos de conocer en forma más exacta.

La significación metodológica fundamental del estudio de la esencia de las reflexiones para la fenomenología, y no menos para la psicología, se muestra en que bajo el concepto de reflexión caen todos los modos de la captación inmanente de esencias y, por otra parte, de la experiencia inmanente. Así, por ejemplo, la percepción inmanente, que de hecho es una reflexión, en tanto que presupone una vuelta de la mirada desde algo conciente de otro modo a la conciencia de ello. Igualmente, y es punto que ya tocamos (en el parágrafo anterior) al discutir las obviedades de la actitud natural, todo recuerdo admite no sólo un giro reflexivo de la mirada sobre sí mismo, sino también la peculiar reflexión "en" el recuerdo. [597]Primero es conciente irreflejadamente en el recuerdo, en el modo de lo "pasado", digamos el transcurso de una pieza musical. Pero a la ESENCIA de lo conciente en tal modo es inherente la posibilidad de reflexionar sobre el haber-sido-percibido de lo mismo. Igualmente existe para la expectativa, para la conciencia que mira hacia lo "venidero", la posibilidad esencial de desviar la mirada desde esto que viene hacia su ir-a-ser-percibido. En estos nexos esenciales radica el que las proposiciones "me acuerdo de A" y "he percibido A", "preveo que A" y "voy a percibir A", sean equivalentes *a priori* e inmediatamente; pero sólo equivalentes, pues el sentido es distinto.

La tarea fenomenológica es aquí la de explorar sistemática- [149]
mente el conjunto / de las modificaciones vivenciales que caen /167/
bajo el título de reflexión, en conexión con todas las modificaciones con las que están en relación esencial y que ellas PRESUPONEN. Esto último concierne a la totalidad de las modificaciones esenciales que TODA vivencia tiene que experimentar durante su curso originario, y además a las diversas especies de variantes que *idealmente* pueden pensarse como ejecutadas sobre toda vivencia a la manera de "operaciones".

[598]Toda vivencia es en sí misma un río de devenir, es lo que es en una PRODUCCIÓN[599] PRIMIGENIA de un tipo esencial invariable; un río constante de retenciones y protenciones media-

do por una fase, ella misma fluyente, de originariedad, en la que es conciente el ahora vivo de la vivencia frente a su "antes" y "después". Por otro lado, toda vivencia tiene sus paralelos en diferentes formas de reproducción, las cuales pueden ser vistas como transformaciones "operativas" *ideales* de la vivencia primitiva: toda vivencia tiene su contraparte "exactamente correspondiente" y sin embargo modificada por completo, en una rememoración, así como en una posible prememoración, en una posible mera fantasía[600] y también en las reiteraciones de estas variantes.

Naturalmente, pensamos todas las vivencias puestas en paralelo como vivencias de una consistencia esencial común: las vivencias paralelas deben, pues, tener concientes las mismas objetividades intencionales, y concientes en idénticas maneras de darse, de entre el círculo de todas aquellas que pueden tener lugar en otros respectos de posible variación.

Dado que las modificaciones[601] en que hemos fijado la vista pertenecen a TODA vivencia como variaciones idealmente posibles, o sea, designan operaciones en cierto modo *ideales*, que pueden pensarse ejecutadas en toda vivencia, son entonces repetibles *in infinitum*, pueden ser ejecutadas también sobre las vivencias modificadas. A la inversa, desde toda vivencia caracterizada ya como una modificación semejante, y caracterizada como tal EN SÍ MISMA, nos vemos reconducidos a ciertas protovivencias,[602] a "IMPRESIONES", que representan las vivencias ABSOLUTAMENTE ORIGINARIAS en sentido fenomenológico. Así, las PERCEPCIONES de *cosa* son vivencias originarias en relación a todos los recuerdos, *re*-presentaciones de la fantasía,
/168/ etc.[603] Son tan originarias como / pueden serlo en general las vivencias concretas. Pues exactamente consideradas, ellas tie-
[150] nen en su concreción sólo | UNA FASE ABSOLUTAMENTE ORIGINARIA, pero una fase siempre en continuo flujo, el momento del AHORA vivo.

Podemos referir primariamente estas modificaciones a las vivencias actuales concientes de modo irreflejado, pues puede verse de inmediato que en estas modificaciones primarias tienen que llegar a tener parte *eo ipso* todas las concientes de modo reflejado, por el hecho de que éstas, como REFLEXIONES sobre vivencias, y tomadas en plena concreción, son ellas

mismas vivencias concientes de modo irreflejado y como tales admiten todas las modificaciones. Ahora bien, sin duda la reflexión misma es una modificación general de nueva índole —este DIRIGIRSE del yo a sus vivencias y, a una con ello, el ejecutar actos de *cogito* (en particular, actos de la capa más baja y fundamental, la de las representaciones simples) "en" los cuales el yo se dirige a sus VIVENCIAS; pero precisamente el entrelazamiento de la reflexión con aprehensiones o captaciones intuitivas o vacías, trae consigo la necesidad de que el estudio de la modificación reflexiva se entreteja con el de las modificaciones arriba indicadas.

Sólo por medio de actos de EXPERIENCIA reflexiva sabemos algo de la corriente de vivencias y de la necesaria referencia de la misma al yo puro; sabemos, así, que es un campo de libre ejecución de cogitaciones de uno y el mismo yo puro; que todas las vivencias de la corriente son las suyas justo en tanto que puede dirigir la mirada a ellas o mirar "a través de ellas" a otra cosa ajena al yo. Nos convencemos de que estas experiencias conservan su sentido y su legitimidad también como REDUCIDAS, y con generalidad esencial universal captamos la LEGITIMIDAD de las experiencias de esta índole, así como, paralelamente con ello, captamos la legitimidad de las VISIONES DE ESENCIA referidas a vivencias.

[604]Así captamos, por ejemplo, la LEGITIMIDAD ABSOLUTA de la reflexión PERCEPTIVA inmanente, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, y justo con respecto a aquello que en su efusión* trae a dación realmente originaria;[605] igualmente captamos la LEGITIMIDAD ABSOLUTA DE LA RETENCIÓN INMANENTE por respecto a aquello que en ella es conciente con el carácter de lo "todavía" vivo y "recién" sido, pero ciertamente sólo hasta donde / alcanza el contenido de lo así /169/
caracterizado. Así, por ejemplo, en lo que concierne al hecho de que era el percibir de un sonido y no de un color. Igualmente captamos la legitimidad RELATIVA de la rememoración

*Traducimos siguiendo el texto de la edición de Walter Biemel (*Husserliana* III), que trae aquí "Abfluss", pues creemos que el término de "Abschluss" que aparece en la edición de Schuhmann que nos sirve de base en esta traducción (*Husserliana* III/1), según el cual habría que traducir aquí algo como: "que ella a su término trae... ", fue introducido por error.

inmanente, que va hasta donde el contenido de este recuerdo, aisladamente considerado, muestre el auténtico carácter de la rememoración (lo que no hace en modo alguno, en general, todo momento de lo recordado), legitimidad que se encuen-
[151] tra enteramente por igual en TODA | rememoración. Pero es ciertamente una legitimidad meramente "relativa", que puede ser superada, por mucho que sea, justo por ello, legitimidad. Etcétera.

Con la más perfecta claridad y con conciencia de validez incondicionada, vemos, pues, que sería un contrasentido pensar que las vivencias sólo estarían aseguradas cognoscitivamente en la medida en que estén dadas en la conciencia reflexiva de la percepción inmanente; o incluso, que sólo estarían aseguradas en el ahora actual respectivo; que sería erróneo poner en duda el haber sido de aquello que al volver atrás la mirada encontramos como "todavía" conciente (de la retención inmediata), y también dudar si a la postre no se transmutarán las vivencias que caen bajo la mirada, precisamente por esto, en algo *toto coelo* diferente, etc. Sólo se trata aquí de no dejarse extraviar por argumentos en que, con toda su precisión formal, se echa de menos toda conformación a las fuentes primitivas de la validez, a las de la intuición pura; se trata de permanecer fiel al "principio de todos los principios": que la claridad perfecta es la medida de toda verdad y que las enunciaciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan cuidarse de ningunos argumentos, por muy elegantes que sean.

§ 79. *Digresión crítica. La fenomenología y las dificultades de la "autoobservación"*

Por las últimas exposiciones se ve que la fenomenología no es afectada por el escepticismo metodológico que con tanta frecuencia ha conducido paralelamente en la psicología empírica a la negación o la inadecuada restricción del valor de la experiencia interna. Recientemente ha creído, a pesar de ello,
/170/ H.J. Watt[a] / poder defender este escepticismo frente a la fe-

[a] *Cfr. Sammelbericht* [*Reseñas reunidas*] II: "Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905" ["Sobre las nuevas investigaciones en psicología de la memoria y la asociación del

nomenología, pero sin haber captado el sentido peculiar de la fenomenología pura, que han tratado de introducir las *Investigaciones lógicas*, ni haber visto la diferencia de la situación fenomenológico-pura frente a la psicológico-empírica. Por emparentadas que estén las dificultades en ambas partes, representa una diferencia | si se plantea la cuestión del alcance y el [152]
valor cognoscitivo que tienen por principio las aseveraciones de EXISTENCIA, las cuales dan expresión a daciones de nuestras (humanas) experiencias internas, o sea, la cuestión del método psicológico, o, por otra parte, la del método fenomenológico, la cuestión de la posibilidad y el alcance por principio de las aseveraciones de ESENCIA, que, sobre la base de la reflexión pura, han de concernir a vivencias en cuanto tales, conforme a su propia esencia, libre de la apercepción de la naturaleza. No obstante, entre ambas existen relaciones internas, más aún, en considerable medida congruencias, que justifican que tomemos en consideración las objeciones de Watt, en especial frases tan notables como las siguientes:

"Apenas se pueden hacer, en efecto, conjeturas acerca de cómo se llega al conocimiento del vivenciar inmediato. Pues éste no es ni un saber, ni un objeto del saber, sino otra cosa. No se comprende cómo un informe acerca del vivenciar el vivenciar, aun cuando éste exista, pueda ponerse por escrito." "Pero, con todo, es ésta la cuestión última del problema fundamental de la autoobservación." "Hoy en día se designa esta descripción absoluta como fenomenología."[a]

Reseñando las exposiciones de T. Lipps, sigue diciendo Watt: "La realidad SABIDA de los objetos de la autoobservación hace frente a la realidad del yo presente y de las vivencias de conciencia presentes. Esta realidad es vivida [es decir, meramente vivida, no 'sabida', esto es, reflexivamente captada]. Ella es justo por ello realidad absoluta." "Ahora bien, cabe ser de

año 1905"], *Archiv f. d. ges. Psychologie*, tomo IX (1907). — H.J. Watt polemiza exclusivamente con T. Lipps. Aunque no se menciona mi nombre, creo poder considerar su crítica como dirigida también contra mí, puesto que una gran parte de lo que expone en su reseña pudiera referirse igualmente bien a mis *Investigaciones lógicas* (1900–1901) que a los trabajos de T. Lipps, posteriores cronológicamente.

[a] *Loc. cit.*, p. 5.

muy diversa opinión", añade Watt por su parte, "acerca de lo
/171/ que se pueda hacer con esta realidad absoluta... / Se trata aquí solamente, en efecto, de resultados de la autoobservación. Si, pues, ésta es siempre consideración retrospectiva, siempre un saber que toma como objetos vivencias recién TENIDAS, ¿cómo establecer estados de los que no se puede tener ningún saber, que sólo son concientes? En torno a esto gira, en efecto, el peso de toda la discusión, a saber, en torno a la derivación del concepto del vivenciar inmediato, que no es un saber. Observar, tiene uno que poder. Vivenciar, lo hace al fin y al cabo cada cual. Sólo que no SABE esto. Y si lo supiera, ¿cómo podría saber que su vivenciar es realmente absoluto, tal como se lo figura? ¿De qué cabeza puede saltar a la vida la fenomenología
[153] ya acabada? | ¿Es posible una fenomenología y en qué sentido? Se agolpan todas estas preguntas. Quizá una discusión de la cuestión de la autoobservación por parte de la psicología experimental arrojará nueva luz sobre el campo. Pues el problema de la fenomenología es un problema que surge necesariamente también para la psicología experimental. Y quizá su respuesta sea también más cautelosa, ya que le falta el celo del descubridor de la fenomenología. En todo caso, ha de depender más, por sí misma, de un método inductivo."[a]

Dada la devota fe en la omnipotencia del método inductivo[606] que revelan las últimas líneas (y a la que Watt difícilmente podría atenerse, si meditase sobre las condiciones de posibilidad de este método), sorprende sin duda la confesión de "que una psicología analítico-funcional no podrá explicar nunca el hecho del saber".[b]

Contra estas declaraciones, características de la psicología del presente, tendríamos que hacer valer —precisamente en la medida en que tienen un sentido psicológico— ante todo la anterior distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, subrayando en este respecto que una doctrina fenomenológica de esencias debe interesarse tan escasamente por los métodos mediante los cuales el fenomenólogo podría cerciorarse de la EXISTENCIA de aquellas vivencias que le sirven de soporte en sus comprobaciones fenomenológicas, como la

[a] *Loc. cit.*, p. 7.
[b] *Loc. cit.*, p. 12.

geometría debe interesarse / por la manera de asegurar metódicamente la existencia de las figuras en la pizarra o de los modelos en el armario. Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, no conocen afirmación alguna sobre la existencia *real*. Está precisamente en conexión con ello el que las ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y la experiencia actuales.[a] /172/

Mas aunque la fenomenología no tenga que hacer constataciones de existencia sobre vivencias, o sea, ningunas "experiencias" ni "observaciones" en el sentido natural, en aquel en que tiene que apoyarse en ellas una ciencia de hechos, sí hace, como condición de principio de su posibilidad, constataciones de esencia sobre vivencias irreflejadas. Pero éstas las debe a la reflexión, más precisamente a la intuición reflexiva de esencias. Por consiguiente, los reparos escépticos | relativos [154] a la autoobservación entran en consideración también para la fenomenología, y justo en tanto que estos reparos se extienden fácilmente desde la reflexión inmanentemente experimentante a toda reflexión en general.

De hecho, ¿qué sería de la fenomenología si "no se comprendiese cómo un informe acerca del vivenciar el vivenciar, aun cuando éste exista, puede ponerse por escrito"? ¿Qué sería de ella si pudiera hacer enunciaciones sobre las esencias de las vivencias "sabidas", reflejadas, pero no sobre las esencias de las vivencias pura y simplemente? ¿Qué sería si "apenas se pudiesen hacer conjeturas acerca de cómo se llega al conocimiento del vivenciar inmediato" —o al conocimiento de su esencia? Concedido que el fenomenólogo no tenga que hacer comprobaciones de existencia referentes a las vivencias que flotan ante él como vivencias ejemplares para sus ideaciones. Pero, se podría objetar, en estas ideaciones él sólo contempla ideas de aquello que en cada caso tiene ante los ojos precisamente en el ejemplo. Tan pronto como su mirada se vuelve hacia la vivencia, ésta se convierte por vez primera en aquello que ahora se le ofrece; tan pronto como aparta la mirada, la vivencia se convierte en otra. La esencia captada es sólo esencia de la

[a] *Cfr. supra*, § 70, p. 129 ss.

vivencia reflejada, y la opinión de poder llegar mediante la re-
/173/ flexión a / conocimientos absolutamente válidos, que tengan validez para las vivencias en general, reflejadas o no reflejadas, es completamente infundada. "¿Cómo establecer estados", así sea sólo como posibilidades esenciales, "de los que no se puede tener ningún saber?"

Esto afecta patentemente a toda especie de reflexión, si bien en la fenomenología pretende pasar cada una de ellas por fuente de conocimientos absolutos. En la fantasía flota ante mi mente una *cosa*, pongamos un centauro. Yo creo saber que se exhibe en ciertos "modos de aparición", en ciertas "matizaciones de sensación", aprehensiones, etc. Creo tener ahí la intelección ESENCIAL de que un objeto semejante en general sólo PUEDE ser intuido en tales modos de aparición, sólo por medio de tales funciones de matización, y todo lo demás que pueda desempeñar aquí un papel. Pero teniendo a la vista el centauro, no tengo a la vista sus modos de aparición, sus datos matizados, las aprehensiones, y al captar su esencia, no capto estas otras cosas ni su esencia. Para esto es menester de ciertos giros reflexivos de la mirada, que hacen fluir y modifican, empero, la vivencia entera; y así tengo yo en la nueva ideación algo nuevo ante los ojos y no puedo afirmar que haya alcanzado componentes esenciales de la vivencia no reflejada. No puedo afirmar que
[155] sea | inherente a la esencia de una *cosa* en cuanto tal exhibirse en "apariciones", matizándose en la forma indicada por medio de datos de la sensación, los que por su lado experimentan aprehensiones, etc.

La dificultad afecta patentemente también a los análisis de la conciencia por respecto al "sentido" de las vivencias intencionales, a todo aquello que es inherente a lo mentado, a lo intencionalmente-objetivo como tal, al sentido de una enunciación, etc. Pues también éstos son análisis en el interior de una reflexión de dirección peculiar. Watt mismo llega a decir: "La psicología tiene que ver claro que con la autoobservación se altera la referencia objetiva de las vivencias que se trata de describir. Quizá tenga esta alteración una importancia mucho mayor de lo que se propende a creer."[a] Si Watt tuviese razón,

[a] *Loc. cit.*, p. 12.

entonces nosotros, al constatar en la autoobservación que acabamos de fijar la atención y que seguimos fijándola en este libro que está aquí, / habríamos afirmado demasiado. Esto era /174/
válido, si acaso, antes de la reflexión. Pero ésta altera la "vivencia que se trata de describir" aquí, la vivencia de atención, y la altera (según Watt) en lo que toca a la referencia objetiva.

Todo genuino escepticismo, de cualquier especie y dirección que sea, se delata en el contrasentido de principio que consiste en presuponer implícitamente en sus argumentaciones, como condiciones de posibilidad de su validez, justo aquello que niega en sus tesis. Cabe convencerse sin dificultad de que esta nota es aplicable también a las argumentaciones en cuestión. Quien simplemente dice: dudo de la significación cognoscitiva de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues al hacer una enunciación sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta enunciación presupone que la reflexión TIENE real e indudablemente (a saber, para los casos presentes) el valor cognoscitivo del que se duda; que NO altera la referencia objetiva; que la vivencia irreflejada NO pierde su esencia al pasar a la reflexión.

Más aún: en esas argumentaciones se habla constantemente de la reflexión como un hecho y de aquello de que es culpable o podría ser culpable; con lo que se habla, naturalmente, también de las vivencias "no sabidas", no reflejadas, de nuevo como hechos, a saber, como aquellos de que surgen las reflejadas. Así, pues, constantemente se presupone un SABER de vivencias irreflejadas, entre ellas de reflexiones irreflejadas, mientras que a la vez se pone en cuestión la posibilidad de semejante saber. Esto sucede, en efecto, | en la medida en que se duda de la [156]
posibilidad de constatar COSA ALGUNA sobre el contenido de la vivencia irreflejada y sobre el rendimiento de la reflexión: hasta qué punto ésta altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta.

Pero está claro que si fuese justa esta duda y la posibilidad asentada en ella, no quedaría la más leve justificación a la certeza de que en general hay y puede haber una vivencia irreflejada y una reflexión. Está además claro que esto último, que era la presuposición constante, sólo puede ser sabido mediante la reflexión, y que en cuanto saber inmediato sólo puede estar

fundado mediante una intuición dadora reflexiva. Lo mismo
/175/ pasa respecto de la aserción de la realidad / o la posibilidad de las modificaciones subsecuentes que acarrea la reflexión. Pero si algo así ES dado en una intuición, entonces es dado en el contenido de una intuición, y por ende es un contrasentido afirmar que no hay aquí absolutamente nada cognoscible, nada con respecto al contenido de la vivencia no reflejada y a la índole de las modificaciones que experimenta.

Esto basta para hacer palmario el contrasentido. Aquí como en todas partes el escepticismo pierde su fuerza cuando se retrocede de las argumentaciones verbales a la intuición esencial, a la intuición originariamente dadora y la legitimidad que le es eminentemente propia. Cierto que todo depende de que se ejecute realmente esta intuición y se sea capaz de elevar lo cuestionable a la luz de la genuina claridad esencial, o de tomar las exposiciones, como las que hemos intentado en los parágrafos anteriores, de modo tan intuitivo como éstas se han llevado a cabo y se han ofrecido.

Los fenómenos de la reflexión son de hecho una esfera de daciones puras y en algunos casos perfectamente claras. Es una INTELECCIÓN ESENCIAL, asequible en todo momento, por ser inmediata, la de que partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal es posible una reflexión sobre la conciencia dadora y su sujeto; partiendo de lo percibido, de lo que está "ahí" en persona, sobre el percibir; partiendo de lo recordado, tal como "flota ante la mente" en cuanto tal, en cuanto "sido", sobre el recordar; partiendo de la enunciación, en su discursivo estar dado, sobre el enunciar, etc.; en lo cual el percibir llega a dación como percibir precisamente de este percepto, la conciencia respectiva como conciencia de aquello que es respectivamente conciente. Es evidente que esencialmente —es decir, no por razones meramente accidentales, digamos, meramente "para nosotros" y nuestra accidental "constitución psicofísica"— sólo
[157] mediante reflexiones de esta índole es cognoscible algo tal | como la conciencia y el contenido de conciencia (en el sentido de ingrediente o en el sentido intencional). A esta necesidad absoluta e intelectiva está, pues, ligado también Dios, como lo está a la intelección de que 2 + 1 = 1 + 2. También él podría

alcanzar conocimiento de su conciencia y del contenido de ella sólo reflexivamente.[a]

Con esto queda a la vez dicho que la reflexión no puede /176/ enredarse en una disputa antinómica con el ideal del conocimiento perfecto. Cada especie de ser, hemos tenido que subrayarlo ya varias veces, tiene esencialmente SUS modos de darse y, por ende, sus modos del método de conocimiento. Tratar las peculiaridades esenciales de estos modos como defectos, achacándolas a "nuestro" conocimiento "humano" como si se tratara de defectos accidentales, fácticos, es un contrasentido. Es empero una cuestión distinta —pero que igualmente debe pesarse en la intelección esencial— la del posible "alcance" del conocimiento cuestionable, o sea, la cuestión de cómo hemos de guardarnos de formular enunciaciones que rebasen lo realmente dado y lo apresable eidéticamente en cada caso; y es también una cuestión distinta la de la metodología EMPÍRICA: cómo hemos de proceder nosotros los hombres, digamos en cuanto psicólogos, en las circunstancias psicofísicas dadas, para conferir a nuestros humanos conocimientos una dignidad lo más alta posible.

Por lo demás, hay que subrayar que nuestra repetida apelación a la intelección (evidencia o intuición) no es aquí, ni en ninguna parte, una frase, sino que, en el sentido de la sección introductoria, quiere decir el retroceso a lo último en todo conocimiento, exactamente lo mismo que cuando se habla de intelección respecto de los axiomas lógicos y aritméticos más primitivos.[b] Pero quien / ha aprendido a apresar intelectiva- [158] /177/

[a] No llevamos la discusión al dominio de la teología: la idea de Dios es un concepto límite necesario en las consideraciones epistemológicas, o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límites de los que no podría prescindir ni siquiera el ateo que filosofa.

[b] Durante la impresión de este libro leo en la *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage* [*Teoría del conocimiento fundada en la psicofisiología y en la física*], de Th. Ziehen, que acaba de aparecer, una característica declaración sobre "esa llamada intuición o evidencia, tan sospechosa..., que tiene dos propiedades principales, primero, cambiar de filósofo a filósofo o de escuela filosófica a escuela filosófica, y segundo, presentarse preferentemente cuando el autor EXPONE JUSTO UN PUNTO MUY DUDOSO DE SU DOCTRINA, A FIN DE GUARDARNOS DE LA DUDA MEDIANTE UN *BLUFF*. Se trata en esta crítica, como resalta por el contexto, de la doctrina de los "ob-

mente lo dado en la esfera de la conciencia, sólo con asombro podrá leer proposiciones como las ya citadas arriba: "No cabe hacer conjetura alguna acerca de cómo se llega al conocimiento del vivenciar inmediato"; de aquí sólo cabe inferir qué ajeno a la psicología moderna es aún el análisis inmanente de esencias, aunque constituye el único método posible para fijar los conceptos que deben funcionar como decisivos en toda descripción psicológica inmanente.[a,b]

En los problemas de la reflexión aquí tratados se hace particularmente sensible la íntima conexión entre fenomenología y psicología. Toda descripción de esencias referida a especies de

jetos universales" o "esencias" y de la intuición esencial desarrollada en las *Investigaciones lógicas*. Así sigue diciendo Ziehen: "Para distinguir estos conceptos supraempíricos de la vulgar chusma de los conceptos habituales, se les ha atribuido frecuentemente una particular generalidad, absoluta exactitud, etc. Tengo todo esto por humanas arrogancias" (*loc. cit.*, p. 413). No menos característica de esta teoría del conocimiento es la declaración referente a la captación intuitiva del yo (pero en el sentido del autor bien universalmente válida) de la página 441: "Yo sólo podría pensar en una confirmación real de semejante intuición primaria, la unanimidad de los individuos que sienten y piensan en la constatación de tal intuición." — Naturalmente, no se debe negar que apelando a la "intuición" se han sostenido frecuentemente extravagancias. La cuestión es tan sólo si estas extravagancias de una intuición FICTICIA podrían descubrirse de otra manera que por medio de una intuición EFECTIVA. También en la esfera de la experiencia se han sostenido muchas extravagancias apelando a la experiencia, y malo sería llamar por ello a la experiencia en general un "*bluff*" y pretender hacer dependiente su "confirmación" de la "unanimidad de todos los individuos que sienten y piensan en la constatación de tal 'experiencia' ".[607] *Cfr.* el segundo capítulo de la primera sección de esta obra.

[a] *Cfr.* mi artículo en *Logos*, I, pp. 302-322.

[b] Los dos artículos, de A. Messer y J. Cohn (en el primer tomo de los *Jahrbücher der Philosophie* [*Anuarios de filosofía*], editado por Frischeisen-Köhler), que me llegaron igualmente durante la impresión, muestran de nuevo qué poco es dado, incluso a serios investigadores, librarse del hechizo de los prejuicios reinantes, y, a pesar de toda su simpatía para los esfuerzos fenomenológicos, captar la índole peculiar de la fenomenología como una "CIENCIA DE ESENCIAS". Ambos, y especialmente Messer (también en sus anteriores manifestaciones críticas en el *Archiv f. d. ges. Psychol.*, XXII), han entendido mal el SENTIDO de mi exposición, hasta el punto de que las doctrinas combatidas como mías NO SON EN ABSOLUTO LAS MÍAS. Espero que las exposiciones más extensas del presente trabajo ya no permitirán que surjan malas inteligencias de semejante índole.

vivencias expresa una norma incondicionalmente válida para la posible existencia empírica. Esto concierne en particular, naturalmente, también a todas las especies de vivencias que son ellas mismas constitutivas para el método psicológico, como ocurre con todos los modos de la experiencia interna. Así, | [159]
la fenomenología es la autoridad competente en las cuestiones metodológicas fundamentales de la psicología. Lo que ella ha establecido con generalidad, el psicólogo tiene que reconocerlo, y dado el caso reivindicarlo, como condición de posibilidad de toda su metodología ulterior. Lo que pugna con ello caracteriza el CONTRASENTIDO PSICOLÓGICO DE PRINCIPIO, exactamente como en la esfera física todo lo que pugna con las verdades geométricas y las verdades de la ontología de la naturaleza en general, es característico del CONTRASENTIDO CIENTÍFICO-NATURAL DE PRINCIPIO.

Semejante contrasentido de principio se expresa, según ello, /178/
en la esperanza de superar los reparos escépticos contra la posibilidad de la autoobservación por medio de la INDUCCIÓN PSICOLÓGICA, siguiendo los pasos de la psicología experimental. Sucede con esto de nuevo lo mismo que si en el dominio del conocimiento de la naturaleza física se quisiera superar el paralelo escepticismo de si a la postre no engañará toda percepción externa (puesto que realmente podría engañar cada una, aisladamente tomada) por medio de la física experimental, que en efecto presupone a cada paso la legitimidad de la percepción externa.

Por lo demás, lo dicho aquí en términos generales ganará en fuerza con todo lo ulterior, en particular con las aclaraciones sobre el alcance de las intelecciones esenciales reflexivas. También las relaciones rozadas aquí entre la fenomenología (o entre la psicología eidética, aquí provisionalmente no separada de ella y en todo caso unida íntimamente con ella) y la psicología como ciencia de experiencia, con todos los profundos problemas conexos, recibirán clarificación en el segundo libro de la obra. Estoy seguro de que en un tiempo no demasiado lejano será patrimonio común la convicción de que la fenomenología (o la psicología eidética) es para la psicología empírica la ciencia metodológicamente fundamental, en el mismo senti-

do en que las disciplinas matemáticas materiales (por ejemplo, la geometría y la foronomía) son fundamentales para la física.

La vieja doctrina ontológica DE QUE EL CONOCIMIENTO DE LAS "POSIBILIDADES" TIENE QUE PRECEDER AL DE LAS REALIDADES, es a mi parecer, con tal de que se la entienda correctamente y se la use de manera correcta, una gran verdad.

§ 80. *La referencia de las vivencias al yo puro*

Entre las peculiaridades esenciales generales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias, le corresponde en verdad el primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo
[160] "puro". Todo "*COGITO*", | todo acto en un sentido señalado, se caracteriza como acto del yo, "procede del yo", que "vive" en él "actualmente". Ya hemos hablado de ello y vamos a recordar en pocas palabras lo antes expuesto.

/179/ Observando, percibo YO algo; de igual modo, con mucha frecuencia estoy YO en el recuerdo "ocupado" con algo; cuasiobservando sigo YO en la fantasía fingidora el trajinar que tiene lugar en el mundo fantaseado. O bien, yo medito, yo saco conclusiones; yo me retracto de un juicio, eventualmente "absteniéndome" sin más de juzgar. Yo llevo a cabo un agradarme o desagradarme, yo me alegro o estoy triste, yo deseo, o yo quiero y hago; o, también, yo "contengo" la alegría, el deseo, el querer y el obrar. En todos estos actos yo participo, participo ACTUALMENTE. Al reflexionar, me aprehendo participando como este hombre.

Pero si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero de la tesis natural, también "yo, el hombre" a la desconexión, quedando la pura vivencia de acto con su propia esencia. Pero veo también que la aprehensión de la misma como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesariamente tienen que concurrir en ella,[608] y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de anular la forma del *cogito* y de borrar el sujeto "puro" del acto: el "estar dirigido a", "estar ocupado con", "tomar posición relativamente a", "experimentar, padecer por", encierra NECESARIAMENTE en su esencia esto: ser, precisamente, un "desde el yo", o, en el rayo de dirección in-

verso, "hacia el yo" —y este yo es el PURO; a él no puede hacerle nada ninguna reducción.

Hemos hablado hasta aquí de vivencias del tipo especial "*cogito*". Las restantes vivencias, que forman el medio universal para la actualidad del yo, carecen ciertamente de la señalada referencia al yo de que acabamos de hablar. Y, sin embargo, también ellas tienen su parte en el yo puro y éste en ellas. "Pertenecen" a él como "las suyas", son el fondo de SU conciencia, el campo de SU libertad.

Pese a estos peculiares entrelazamientos con todas "sus" vivencias, no es el yo vivenciante nada que pueda tomarse POR SÍ y del que pueda hacerse un objeto PROPIO de investigación. [609]Prescindiendo de sus "modos de referencia" o "modos de comportamiento", está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más.

Mas no por eso deja de dar ocasión a una multiplicidad de [161]
importantes descripciones, precisamente concernientes a las maneras particulares / COMO él es yo vivenciante en las respec- /180/
tivas especies de vivencia o modos de vivencia. En este punto se distinguen siempre —a pesar de la necesaria referencia mutua— la VIVENCIA MISMA y el YO PURO del vivenciar. Y de nuevo: lo PURAMENTE SUBJETIVO DEL MODO DE VIVENCIA y el restante CONTENIDO DE LA VIVENCIA DESVIADO-DEL-YO, por decirlo así. Existe, pues, una cierta bilateralidad extraordinariamente importante en la esencia de la esfera de las vivencias, de la que también podemos decir que en las vivencias hay que distinguir un lado SUBJETIVAMENTE-ORIENTADO[610] y otro *OBJETIVAMENTE*-ORIENTADO: modo de expresión que, en efecto, no debe hacer caer en el malentendido según el cual estaríamos enseñando que el eventual "*objeto*" de la vivencia es en ésta algo análogo al yo puro. No obstante, el modo de expresión se justifica. Y añadimos en seguida que a esta bilateralidad, en considerables trechos al menos, corresponde una división de las investigaciones (aunque no una verdadera separación), las unas orientadas hacia la pura subjetividad, las otras hacia lo que pertenece a la "constitución" de la *objetividad* PARA la subjetividad. Tendremos mucho que decir de la "referencia intencional" de las vivencias (o del yo vivenciante puro) a *objetos* y de

diversos componentes de las vivencias y "correlatos intencionales" que están en conexión con ellos. Pero esto mismo puede investigarse y describirse analítica o sintéticamente en vastas investigaciones, sin ocuparse con profundidad alguna del yo puro y sus modos de participar en ello. Claro que uno tiene que tocarlo con frecuencia, en tanto que es precisamente un concomitante necesario.

Las meditaciones que nos proponemos seguir llevando a cabo en esta sección estarán dedicadas principalmente al lado *objetivamente*-orientado, por ser el primero que se ofrece cuando se parte de la actitud natural. A él apuntan ya los problemas bosquejados en el parágrafo inicial de la sección.

§ 81 . *El tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo*

Una discusión propia requiere el tiempo fenomenológico como peculiaridad general de todas las vivencias.

Es muy de observar la distinción entre este TIEMPO FENO-
/181/ MENOLÓGICO, esta forma homogénea de todas las vivencias / en UNA corriente de vivencias (la de UN yo puro) y el TIEMPO "*OBJETIVO*", esto es, el TIEMPO CÓSMICO.[611]

[162] Por la reducción fenomenológica la conciencia ha perdido[612] no sólo su "enlazamiento" (lo que es obviamente una imagen) aperceptivo a la *realidad* material y su inclusión, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inserción en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse —los modos del ahora, el antes, el después; los modos, determinados modalmente por ellos, del simultáneamente, del sucesivamente, etc.—, no se puede medir por la posición del sol, ni por un reloj, ni por un medio físico, ni en general se puede medir.

[613] El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico una relación en cierto modo análoga a la que tiene la "difusión" inherente a la ESENCIA inmanente de un contenido de sensación concreto (digamos de un contenido visual en el campo de los datos de sensación visuales) con la "extensión" espacial *objetiva*, a saber, la del *objeto* físico que aparece y se "matiza" visualmente en este dato de sensación. Así como sería un contrasentido subsumir bajo el mismo género esencial un momento

de la sensación, como el color o la difusión, con el momento *cósico* que se matiza por medio de él, como el color de la *cosa* y la extensión *cósica*, así lo sería también por respecto a lo temporal fenomenológico y lo temporal del mundo. En la vivencia y sus momentos vivenciales puede exhibirse aparicionalmente el tiempo trascendente; pero por principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza figurativa entre la exhibición y lo exhibido, la cual presupondría, en cuanto semejanza, unicidad de esencia.

Por lo demás, no debe decirse, acaso, que la forma como el tiempo cósmico se manifiesta en el fenomenológico sea exactamente la misma que aquella en que se exhiben fenomenológicamente otros momentos esenciales cósicos del mundo. Con seguridad es el exhibirse de los colores y demás cualidades sensibles de la *cosas* (en los correspondientes datos sensoriales de los campos sensoriales) de una índole esencialmente distinta, y también de distinta índole el matizarse las figuras espaciales *cósicas* en las formas de difusión en el interior de los datos de sensación. Pero en lo antes expuesto subsiste por todas partes comunidad.

El tiempo es, por lo demás, como se desprende de las / in- /182/
vestigaciones que seguirán más tarde, el título de una ESFERA DE PROBLEMAS totalmente CONCLUSA y una esfera de extraordinaria dificultad. Se mostrará que lo que hemos expuesto hasta aquí ha encubierto en cierto modo toda una dimensión, y tenía necesariamente que encubrirla, para mantener desenmarañado lo que por lo pronto es visible únicamente en la
actitud fenomenológica[614] y que, prescindiendo | de la nueva [163]
dimensión, conforma un campo cerrado de investigación. El "absoluto" trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero.

Por dicha, podemos dejar fuera de juego los enigmas de la conciencia del tiempo[a] en nuestros análisis preparatorios, sin

[a] Los esfuerzos del autor referentes a esto y largo tiempo vanos llegaron en lo esencial a una conclusión en el año de 1905 y sus resultados se comunicaron en lecciones dadas en la Universidad de Gotinga.

poner en peligro su rigor. Sólo apenas los tocaremos en las siguientes proposiciones:

[615] La propiedad esencial que el título de temporalidad expresa, referido a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia singular, sino una FORMA NECESARIA DE VINCULACIÓN DE VIVENCIAS CON VIVENCIAS. Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; y con esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo LLENO. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo por todos lados infinito y lleno. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a UNA "CORRIENTE DE VIVENCIAS" infinita. Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias no puede empezar ni acabar. Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro.[616] A esto es necesariamente inherente la posibilidad (que, como sabemos, no es una posibilidad lógica vacía) de que el yo dirija su mirada de yo pura a esta vivencia y la capte como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico.

También es inherente a la ESENCIA de la situación la posibi-
/183/ lidad / de que el yo dirija la mirada al MODO DE DARSE temporal y conozca con evidencia (como todos adquirimos de hecho esta evidencia, reviviendo en la intuición lo descrito) que no es posible una vivencia que dure, a menos que se constituya en un flujo continuo de modos de darse como lo unitario del proceso o de la duración; además, que esta manera de darse DE la vivencia temporal es a su vez ella misma una vivencia,
[164] aunque de nueva especie y dimensión. | Por ejemplo, la alegría que empieza y acaba y entre tanto dura, puedo tenerla primeramente a ella misma en la mirada pura, acompañando sus fases temporales. Pero también puedo fijar la atención en su manera de darse: en el modo respectivo del "ahora" y en cómo a este ahora, y por principio a todo ahora, se adhiere con necesaria continuidad uno nuevo y siempre nuevo, y cómo, a una con esto, todo ahora actual se muda en un "hace un momento", y el "hace un momento" a su vez y continuamente en un siempre

nuevo "hace un momento" de "hace un momento", etc. Y así para todo nuevo ahora empalmado.

El AHORA actual es y sigue siendo necesariamente algo puntual, una FORMA PERSISTENTE PARA UNA MATERIA SIEMPRE NUEVA. Lo mismo pasa con la continuidad de los "HACE UN MOMENTO"; es una CONTINUIDAD DE FORMAS de contenido siempre nuevo. Lo cual quiere decir a la vez: la vivencia duradera de alegría está "concientemente" dada en un continuo de conciencia de esta FORMA constante: una fase de impresión como fase límite de una continuidad de retenciones, las cuales, sin embargo, no están en un plano de igualdad, sino que HAN DE REFERIRSE UNA A OTRA EN UNA FORMA INTENCIONAL-CONTINUA —una ensambladura continua de retenciones de retenciones. La forma recibe un contenido siempre nuevo, o sea, continuamente "se agrega" a cada impresión, en la que está dado el ahora-vivencial, una nueva impresión que corresponde a un punto continuamente nuevo de la duración; continuamente se muda la impresión en retención, ésta continuamente en retención modificada, etc.

Pero a ello hay que añadir la dirección contraria de las mudanzas continuas: al antes corresponde el después, al continuo de las retenciones un continuo de las protenciones.

§ 82. *Continuación. El triple horizonte de las vivencias es a la vez el horizonte de la reflexión sobre las vivencias* /184/

Pero descubrimos todavía más. TODO ahora vivencial, aunque sólo sea el de la fase inicial de una vivencia que empieza a comparecer, tiene necesariamente su HORIZONTE DEL ANTES. Pero éste, por principio, no puede ser un antes vacío, una forma vacía sin contenido, un sinsentido. Necesariamente tiene la significación de un ahora pasado, que en esta forma abraza algo pasado, una VIVENCIA pasada. Necesariamente han precedido en el tiempo a toda vivencia recién iniciada otras vivencias; el pasado vivencial está lleno sin solución de continuidad. Pero todo ahora vivencial tiene también su necesario HORIZONTE DEL DESPUÉS y tampoco éste es un horizonte vacío; necesariamente se muda todo ahora vivencial, así sea el | de la fase final [165]
de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y éste es necesariamente un ahora lleno.

Cabe también decir a este respecto: necesariamente se vincula a la conciencia del ahora la de lo recién pasado, conciencia que es ella misma a su vez un ahora. NINGUNA VIVENCIA PUEDE CESAR SIN CONCIENCIA DEL CESAR Y DEL HABER CESADO, y ésta es un nuevo ahora lleno. La corriente de vivencias es una unidad infinita, y la FORMA DE CORRIENTE es una forma que ABARCA NECESARIAMENTE TODAS LAS VIVENCIAS DE UN YO PURO —con varios sistemas de formas.

La ampliación más detallada de estas intelecciones y la demostración de sus grandes consecuencias metafísicas, las reservamos para las futuras exposiciones anunciadas.

La peculiaridad general de las vivencias —como posibles datos de la percepción reflexiva (inmanente)— de que acabamos de tratar, es parte integrante de una peculiaridad todavía más amplia, que se enuncia en la LEY ESENCIAL de que toda vivencia se halla inserta en un nexo de vivencias esencialmente cerrado en sí no sólo bajo el punto de vista de la SUCESIÓN temporal, sino también bajo el punto de vista de la SIMULTANEIDAD. Esto quiere decir que todo AHORA vivencial tiene un horizonte de vivencias que tienen precisamente también la forma originaria del "ahora", y en cuanto tales conforman el HORIZONTE DE ORIGINARIEDAD ÚNICO DEL YO PURO, su íntegro AHORA-de-conciencia originario.

Este horizonte entra unitariamente en los modos del pasa-
/185/ do. / Todo antes, en cuanto ahora modificado, implica, para toda vivencia que se tiene a la vista de la cual él es el antes, un horizonte sin fin que abarca todo aquello que pertenece al mismo ahora modificado, en una palabra, su horizonte de lo "simultáneamente sido". Las descripciones dadas anteriormente deben completarse, pues, con una nueva dimensión, y únicamente hecho esto tenemos TODO el campo temporal fenomenológico del yo puro, que éste puede recorrer partiendo de una cualquiera de "sus" vivencias en las TRES dimensiones del antes, el después y lo simultáneo; o tenemos TODA la CORRIENTE, UNITARIA SEGÚN SU ESENCIA y rigurosamente conclusa en sí, de las unidades vivenciales temporales.

UN yo puro — UNA corriente de vivencias llena en las tres dimensiones, esencialmente concatenada en esta plenitud, re-

clamando de sí misma continuidad de su contenido: estos son correlatos necesarios.

§ 83. *Captación de la corriente unitaria de vivencias como "idea"* [166]

Con esta PROTOFORMA DE LA CONCIENCIA está en relación según leyes esenciales lo siguiente.

Si la mirada pura del yo da reflexivamente en alguna vivencia y la capta *perceptivamente*, existe la posibilidad apriórica de volver la mirada a otras vivencias HASTA DONDE este nexo alcanza. Pero por principio no es NUNCA este nexo ENTERO algo dado o que pueda darse por medio de una sola mirada pura. A pesar de ello, también él es en CIERTO modo intuitivamente captable, aunque se trate de un modo de una índole por principio distinta, a saber, en la forma de la "FALTA DE LÍMITES EN LA MARCHA PROGRESIVA" DE LAS INTUICIONES INMANENTES, desde la vivencia fijada hacia nuevas vivencias de su horizonte de vivencias, desde la fijación de éstas hacia las de su horizonte, etc. Mas la expresión de HORIZONTE DE VIVENCIAS no quiere decir aquí solamente el horizonte de la temporalidad fenomenológica según sus dimensiones descritas, sino diferencias de modos de dación DE NUEVA ESPECIE. Según esto, una vivencia que se ha tornado *objeto* de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo MIRADO, tiene su horizonte de vivencias no miradas; lo captado en un modo de la "atención", y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de / /186/
inatención hacia el fondo, con relativas diferencias de claridad y oscuridad, así como de relieve y de falta de relieve. En esto radican posibilidades eidéticas: traer lo no mirado a la mirada pura, hacer de lo marginalmente advertido algo advertido en primer plano, de lo no destacado algo destacado, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro.[a]

En el continuo progreso de captación en captación, captamos ahora, decía, en cierta manera también la CORRIENTE DE VIVENCIAS COMO UNIDAD. No la captamos como una vivencia singular, sino en el modo de una IDEA EN EL SENTIDO KANTIANO. No es nada puesto y afirmado al buen tuntún, sino

[a] "Horizonte" equivale aquí, pues, a las expresiones "halo" y "fondo" en el § 35, p. 62.

algo dado en forma absolutamente indubitable —en un sentido correspondientemente amplio del término darse. Esta indubitabilidad, aunque fundada también en la intuición, tiene una fuente enteramente distinta que la que tiene vigencia para el ser de las vivencias, las que vienen a dación pura en la percepción inmanente. Es precisamente lo peculiar de la ideación que intuye una "idea" kantiana el no perder la intelectividad
[167] por ser inasequible la determinación adecuada | de su contenido, aquí de la corriente de vivencias. Vemos a la vez que a la corriente de vivencias y a sus componentes en cuanto tales es inherente una serie de modos de dación diferenciables, cuya investigación sistemática tendrá que formar una tarea capital de la fenomenología general.

De nuestras consideraciones podemos sacar también el principio eidéticamente válido y evidente de que NINGUNA VIVENCIA CONCRETA puede valer como ALGO INDEPENDIENTE EN SENTIDO PLENO. Cada una de ellas está "menesterosa de complemento" por parte de un nexo no arbitrario, sino impuesto en cuanto a su índole y forma.

Por ejemplo: si consideramos cualquier percepción externa, digamos la percepción de esta casa determinada, tomada en su plenitud concreta, entonces a ella es inherente, como un necesario fragmento de determinación, el entorno de la vivencia; pero sin duda éste es un fragmento de determinación *sui generis*, necesario y sin embargo "EXTRAESENCIAL", a saber, un
/187/ fragmento cuyo cambio no hace cambiar en nada el / contenido esencial[617] PROPIO de la vivencia. SEGÚN EL CAMBIO DE LA DETERMINACIÓN DEL ENTORNO, CAMBIA, PUES, LA PERCEPCIÓN MISMA, mientras que la diferencia ínfima del género percepción, su particularidad interna, puede ser idénticamente pensada.

[618] Que dos percepciones esencialmente idénticas en esta particularidad sean idénticas también por respecto a la determinación del entorno, es por principio imposible: serían individualmente UNA percepción.

Esto puede en todo caso llevarse a intelección por respecto a dos percepciones y a dos vivencias en general pertenecientes a UNA corriente de vivencias. Toda vivencia tiene influencia sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias.

Una consideración más detenida mostraría, además, que son IMPENSABLES dos[619] CORRIENTES DE VIVENCIAS (esferas de conciencia para dos yos puros) DE IDÉNTICO CONTENIDO ESENCIAL, como también, lo que ya es visible por lo dicho hasta aquí, que una vivencia PLENAMENTE DETERMINADA de la una pudiera acaso pertenecer a la otra; sólo vivencias de idéntica índole interna pueden serles comunes (aunque no comunes en el sentido de individualmente idénticas), pero nunca dos vivencias[620] que tengan además un "halo" absolutamente igual.

§ 84. *La intencionalidad como tema fenomenológico principal*

Pasamos ahora a una peculiaridad de las vivencias que puede francamente designarse como el tema general de la fenomenología "*objetivamente*" orientada: | la intencionalidad. Ella es una [168]
peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general,[621] en la medida en que todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir de TODA vivencia que tiene intencionalidad en el mismo sentido en que, por ejemplo, podemos decir, de toda vivencia que cae como *objeto* bajo la mirada de la reflexión posible, así sea sólo un momento vivencial abstracto, que es temporal. La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia.

[622] En los análisis esenciales preparatorios de la segunda sección sobre la conciencia en general hubimos de destacar ya (todavía ante / la puerta de entrada de la fenomenología y /188/
especialmente con el fin de conquistarla mediante el método de la reducción) una serie de determinaciones generalísimas relativas a la intencionalidad en general y a la marca distintiva del "acto", de la "*cogitatio*".[a] De las mismas hemos hecho uso ulteriormente, y pudimos hacerlo, aunque los análisis primitivos no fueron llevados a cabo todavía bajo la norma expresa de la reducción fenomenológica. Puesto que concernían a la esencia propia pura de las vivencias, no podían, consiguiente-

[a] *Cfr. supra*, §§ 36-38, pp. 64-69.

mente, ser afectadas por la desconexión de la apercepción y la posición de ser psicológicas. Dado que ahora se trata de examinar la INTENCIONALIDAD COMO RÓTULO COMPREHENSIVO DE ESTRUCTURAS FENOMENOLÓGICAS OMNIPRESENTES, y de esbozar la problemática esencialmente referida a estas estructuras (hasta donde ello es posible en una introducción general), vamos a recapitular lo anteriormente dicho, pero en la forma en que lo requerimos para conseguir nuestras actuales metas, que llevan una dirección esencialmente distinta.

Entendimos por intencionalidad la particularidad de las vivencias de "ser conciencia DE algo". Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa particularidad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *COGITO* explícito: un percibir es percibir de algo, digamos de una *cosa*; un juzgar es juzgar de un estado de cosas; un valorar, de un estado de valor; un desear, de un estado de deseo, etcétera.* El actuar va a la acción, el hacer al hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual,
[169] una "mirada" que irradia del | yo puro se dirige al "objeto" del respectivo correlato de conciencia, a la *cosa*, al estado de cosas, etc., y ejecuta la muy diversa conciencia DE él. Ahora bien, la reflexión fenomenológica enseñó, empero, que no en toda vivencia es posible encontrar este estar vuelto representador, pensante, valorante,... del yo, este ACTUAL habérselas-con-el-objeto-correlato, este estar-dirigido-hacia-él (o también apartarse de él —y, sin embargo, con la mirada hacia él), a la vez que ella puede, ciertamente, albergar en sí intencionalidad. Así, es-
/189/ tá claro, por ejemplo, que el / fondo objetivo del que se destaca el objeto cogitativamente percibido al ser alcanzado por el volverse del yo que lo hace descollar, es en verdad vivencialmente un fondo OBJETIVO. Es decir, mientras estamos ahora vueltos en el modo "*cogito*" al objeto puro, "aparecen" sin duda múl-

*No parece haber más remedio, si se quiere mantener el paralelismo con la traducción de "*Sachverhalt*" como "estado de cosas", que aceptar estas traducciones de "estado de valor" y "estado de deseo" para "*Wertverhalt*" y "*Wunschverhalt*", respectivamente. Aunque tampoco estos últimos son términos comunes en alemán, quizá no suenen en esta lengua, tan flexible y hospitalaria para los términos compuestos, tan extraño como las traducciones elegidas en nuestro envarado castellano.

tiples objetos, que son intuitivamente "concientes" y confluyen en la unidad intuitiva de un campo conciente de objetos. Éste es un CAMPO POTENCIAL DE PERCEPCIÓN en el sentido de que a todo lo que así aparece puede volverse un percibir particular (un *cogito* que repara en él); pero no en el sentido según el cual las matizaciones de sensación, por ejemplo, las visuales, vivencialmente presentes y difundidas en la unidad del campo de la sensación visual, carecerían de toda aprehensión objetiva y únicamente con la vuelta de la mirada se constituirían apariciones intuitivas de objetos.

Aquí se incluyen además vivencias del fondo de la actualidad de la índole de las "MOCIONES" de agrado, las mociones de juicio, las mociones de deseo, etc., en diversos grados de lejanía del fondo, o como también podemos decir, de LEJANÍA AL YO y CERCANÍA AL YO, dado que el yo puro actual, viviente en las *cogitationes* respectivas, es el punto de referencia. Un tener agrado, un desear, un juzgar, etc., puede ser "EJECUTADO" en el sentido específico, a saber, por el yo, que en esta ejecución "actúa vivamente" (o, como en la "ejecución" de la tristeza, "padece" actualmente); pero semejantes modos de conciencia pueden ya "HACERSE SENTIR", asomar en el "fondo", sin ser así "ejecutados". Por su propia esencia estas inactualidades son ya, sin embargo, "conciencia de algo". Por eso no le impusimos a la esencia de la intencionalidad lo específico del *cogito*, la "mirada-a" o el volverse del yo (que, por lo demás, ha de ser reiteradamente comprendido y fenomenológicamente investigado);[a] antes bien, | este carácter cogitativo se hizo valer [170]
como una modalidad particular de lo general, que llamamos intencionalidad.

Sobre la terminología

En las *Investigaciones lógicas* precisamente esto general se designa como "carácter de acto" [*Aktcharakter*], y toda vivencia concreta de este / carácter, como "acto" [*Akt*]. Las constantes ma- /190/
las inteligencias que ha experimentado este concepto de acto me mueven (aquí, como en mis lecciones desde hace ya varios años) a delimitar la terminología algo más cautelosamente y a

[a] *Cfr. supra*, § 37, p. 65 ss.

no seguir usando sin previsiones las expresiones de acto y vivencia intencional como equivalentes. Más adelante se pondrá de manifiesto que mi primitivo concepto de acto es absolutamente indispensable, pero que es preciso tomar constantemente en cuenta la distinción modal entre actos ejecutados y no ejecutados.

Donde no haya aposición y se hable pura y simplemente de actos, se mentarán exclusivamente los actos en sentido propio, los actos, por decirlo así, actuales, ejecutados.

Por lo demás, es de observar, con toda generalidad, que en los comienzos de la fenomenología tienen que permanecer todos los conceptos o términos en cierto modo en estado de fluidez, siempre a punto de diferenciarse según los progresos del análisis de la conciencia y del conocimiento de nuevas estratificaciones fenomenológicas dentro de lo intuido primeramente en una unidad indiferenciada. Todos los términos elegidos tienen sus tendencias de afiliación, apuntan a direcciones de relación de las que con frecuencia se pone de manifiesto ulteriormente que no tienen su fuente tan sólo en UN estrato esencial; con lo que resulta a la vez que es preferible restringir la terminología o modificarla de algún otro modo. Únicamente, pues, en una etapa muy avanzada del desarrollo de la ciencia cabe contar con terminologías definitivas. Erróneo y radicalmente absurdo es aplicar a exposiciones científicas que están apenas abriéndose camino los patrones formales y extrínsecos de una lógica de la terminología y pedir en los comienzos terminologías de una índole en la que sólo se fijan los resultados conclusivos de grandes desarrollos científicos. Para el comienzo toda expresión es buena, y en particular toda expresión figurada adecuadamente elegida, que sea capaz de dirigir nuestra mirada hacia un suceso fenomenológico claramente captable. La claridad no excluye cierto halo de indeterminación. La determinación o clarificación posteriores son, justo, la tarea posterior, como, por otra parte, el análisis interno que hay
[171] que llevar a cabo por medio de comparaciones | o cambiando
/191/ los contextos; / la descomposición en componentes o estratos.
Aquellos que, no contentos con las mostraciones intuitivas que se ofrecen, piden "definiciones" como en las ciencias "exactas", o que creen que con conceptos fenomenológicos obtenidos a

base de un par de rudos análisis de ejemplos como conceptos pretendidamente firmes, pueden moverse libremente dentro de un pensamiento científico no intuitivo y hacer con esto progresar a la fenomenología, son todavía tan principiantes que no han apresado la esencia de la fenomenología y los métodos que ésta requiere por principio.

Lo dicho no es menos válido para la fenomenología psicológica de dirección empírica en el sentido de una descripción de los fenómenos psicológicos vinculada a lo esencial-inmanente.

El concepto de intencionalidad, tomado con la amplitud indeterminada en que lo hemos tomado, es un concepto inicial y fundamental totalmente indispensable al comienzo de la fenomenología. El rasgo general que designa será todo lo vago que se quiera antes de una investigación más detallada; comparecerá en una pluralidad tan grande como se quiera de configuraciones esencialmente diversas; será todo lo difícil que se quiera poner de manifiesto en análisis rigurosos y claros en qué consiste propiamente la esencia pura de la intencionalidad, qué componentes de las configuraciones concretas la llevan propiamente en su seno y a cuáles les es íntimamente ajena —en todo caso, las vivencias se consideran bajo un punto de vista determinado y sumamente importante cuando las reconocemos como intencionales y enunciamos de ellas que son conciencia de algo. Al hacer esta enunciación es, por lo demás, igual para nosotros que se trate de vivencias concretas o de capas abstractas de vivencias: pues también éstas pueden presentar la peculiaridad en cuestión.

§ 85. ὕλη *sensual,* μορφή *intencional*

Ya indicamos anteriormente (cuando caracterizamos la corriente de vivencias como una unidad de conciencia) que la intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y niveles, se asemeja también a un medio universal que lleva en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no están ellas mismas caracterizadas como intencionales. En el nivel de consideración en el que nos mantenemos hasta nuevo aviso, que omite descender a las oscuras profundidades de la / conciencia última /192/
ma que constituye toda temporalidad vivencial,[623] y más bien

toma las vivencias tal como se ofrecen en la reflexión inmanente como procesos temporales unitarios, tenemos que distinguir por principio:

[172] 1) todas las vivencias que en las *Investigaciones lógicas* fueron designadas como "contenidos primarios";[a]

2) las vivencias o momentos de vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad.[624]

A las primeras pertenecen ciertas vivencias "SENSUALES", unitarias por su sumo género, "CONTENIDOS DE SENSACIÓN" como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etc., que ya no confundiremos con momentos *cósicos* aparentes, la coloración, la aspereza, etc., los cuales más bien se "exhiben" vivencialmente por medio de ellos. Igualmente, las sensaciones sensuales de placer, de dolor, de comezón, etc., y también momentos sensuales de la esfera de los "impulsos". Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, "animadora", DADORA DE SENTIDO (o que implica esencialmente una dación de sentido), una capa mediante la cual, a partir de LO SENSUAL, QUE EN SÍ NO TIENE NADA DE INTENCIONALIDAD, acaece precisamente la vivencia intencional concreta.

Quede aquí indeciso si tales vivencias sensuales soportan en la corriente de vivencias siempre y necesariamente alguna "aprehensión animadora" (con todos los caracteres que ésta a su vez requiere y hace posibles), o, como también decimos, si se hallan siempre en FUNCIONES INTENCIONALES. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente productores de la intencionalidad pueden tener concreción sin un basamento sensual.

En todo caso, en todo el dominio fenomenológico (todo —dentro del nivel de la temporalidad constituida que hay que retener constantemente) desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de ὕλη SENSUAL y μορφή INTENCIONAL. De hecho, se nos imponen francamente estos conceptos

[a] II, 1a. ed., Investigación VI, § 58, p. 652; el concepto de contenido primario se encuentra, por lo demás, ya en mi *Filosofía de la aritmética,* 1891, p. 72 y otras varias.

de / *materia* y forma cuando nos *re*-presentamos cualesquiera /193/ intuiciones claras, o valoraciones, actos de agrado, voliciones, etc., claramente ejecutados. Las vivencias intencionales están ahí como unidades en virtud de una dación de sentido (en un sentido muy ampliado). Los datos sensibles se dan como *materias* para conformaciones o daciones de sentido intencionales de diferentes niveles, simples y peculiarmente fundadas, | según expondremos aún con más detalle. Hasta qué punto [173] son justas estas expresiones lo confirmará aún desde otro lado la doctrina de los "correlatos". Por lo que toca a las posibilidades dejadas antes abiertas, cabría titularlas, pues, *MATERIAS* SIN FORMA y FORMAS SIN *MATERIA*.

Añadamos lo siguiente por lo que respecta a la terminología. La expresión de contenido primario ya no nos parece suficientemente significativa. Por otra parte, no cabe usar para el mismo concepto la expresión de vivencia sensible, ya que a ello se opone el generalizado hablar de percepciones sensibles, intuiciones sensibles en general, alegría sensible, etc., con lo cual se designan como sensibles vivencias no meramente hyléticas, sino intencionales; patentemente, tampoco mejoraría la cosa hablar de vivencias "meramente" o "puramente" sensibles, a causa de sus nuevas multivocidades. Añádanse las multivocidades propias de la palabra "sensible", y que se mantienen en la reducción fenomenológica. Prescindiendo del doble sentido que resalta en el contraste de "dar sentido" y "sensible",* y que, por perturbador que sea en ocasiones, apenas si se puede evitar, habría que mencionar lo siguiente: sensibilidad designa en un sentido restringido el residuo fenomenológico de lo que procuran los "sentidos" en la percepción exterior normal. Tras la reducción, se revela un parentesco esencial entre los respectivos datos "sensibles" de las intuiciones externas, y a él corresponde una esencia genérica propia o un concepto fundamental de la fenomenología. Pero en el sentido más amplio y en esencia unitario, "sensibilidad" comprende también los sentimien-

*El autor se refiere al contraste entre los términos alemanes "*sinngebend*" y "*sinnlich*". Aunque también "sensible" y "sentido" tienen la misma etimología, un similar doble sentido chocante sólo se hace patente en español en la pareja "sentir" y "sentido", y de modo mucho más notable en los diferentes sentidos de "sentido".

tos e impulsos sensibles, que tienen su propia unidad genérica y, por otra parte, también un parentesco esencial de índole general con aquellas sensibilidades en el sentido restringido —todo esto, prescindiendo de la comunidad que por lo demás expresa el concepto FUNCIONAL de la hyle. Obligó a ambas cosas la vieja transferencia del término primitivamente restrin-
/194/ gido de sensibilidad /a la esfera de la emoción y de la voluntad, es decir, a las vivencias intencionales en las que figuran datos sensibles de las esferas indicadas en función de "*materias*". Hemos menester, pues, en todo caso, de un nuevo término que exprese el grupo entero por la unidad de la función y por el contraste con los caracteres de la forma, y para ello elegimos la expresión de DATOS HYLÉTICOS O *MATERIALES*, o también simplemente *MATERIAS*. Allí donde se trata de despertar el recuerdo de las viejas expresiones, inevitables a su manera, decimos *MATERIAS* SENSUALES, también acaso SENSIBLES.

[174] Lo que informa[625] las *materias* para hacer de ellas vivencias intencionales y aporta[626] lo específico de la intencionalidad, es exactamente lo mismo que da al término de conciencia su sentido específico, según el cual conciencia alude *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia. Mas como hablar de momentos de conciencia, caracteres del ser conscio* y todas las formaciones semejantes, así como hablar de momentos intencionales, resulta enteramente impracticable, debido a sus múltiples equívocos, que resaltarán claramente más adelante, introducimos el término de MOMENTO NOÉTICO[627] o, más concisamente, de NÓESIS. En estas nóesis consiste lo específico del *NUS* EN EL SENTIDO MÁS AMPLIO de la palabra, la cual nos retrotrae, en todas sus formas de vida actuales, a *cogitationes* y luego a vivencias intencionales en general y por ende abarca todo aquello (y en lo esencial sólo aquello) que es PRESUPUESTO EIDÉTICO DE LA IDEA DE NORMA. A la vez, no deja de ser bienvenido el que la palabra *nus* recuerde en una de sus significaciones eminen-

*Se trata aquí del plural ("*Bewusstheiten*") del término "*Bewusstheit*", proveniente de Natorp y que Husserl discute en la Quinta de sus *Investigaciones lógicas* (§§ 8 y 14). En ese contexto, en que siempre aparece en singular, Manuel García Morente y José Gaos lo traducen como "ser conscio". En su traducción de este Libro primero de las *Ideas*, en el cual aparece sólo en plural y sólo en este pasaje, Gaos lo dejó sin traducir.

tes justamente el "SENTIDO", aunque la "dación de sentido", que se lleva a cabo en los momentos noéticos, tiene un variado alcance y sólo como fundamento una "dación de sentido" que se vincula al concepto estricto de sentido.

[628] Habría también buena razón para designar este lado noético de las vivencias como el lado PSÍQUICO. Pues a aquello que aporta la intencionalidad se dirigía con cierta preferencia la mirada de los psicólogos filosóficos al hablar de ψυχή y de psíquico, mientras que los momentos sensibles se atribuían al cuerpo y a las actividades de sus sentidos. Esta antigua tendencia encuentra su más reciente formulación en la distinción de los "fenómenos psíquicos" y "físicos" hecha por Brentano. Ésta es especialmente significativa porque abrió el camino al desarrollo de la fenomenología —aunque Brentano mismo / ha per- /195/
manecido hasta hoy alejado del terreno fenomenológico,[629] y aunque con su distinción no alcanzó aquello que propiamente buscaba, a saber, la distinción de los dominios de experiencia de las ciencias físicas de la naturaleza y de la psicología. Lo que de ello nos incumbe particularmente aquí es sólo lo siguiente: Brentano no encontró todavía, por cierto, el concepto de momento *material* —y esto estribó en que no tomó en cuenta la distinción de principio entre los "fenómenos físicos" como momentos *materiales* (datos de sensación) y los "fenómenos físicos" como los momentos objetivos que aparecen en el apresamiento noético de los primeros (el color de la *cosa*, la figura de la *cosa*, etc.)— y en cambio, por el otro lado, caracterizó el concepto
| de "fenómeno psíquico", en uno de los puntos de su deslin- [175]
de, por la peculiaridad de la intencionalidad. Precisamente con ello hizo entrar "lo psíquico" en aquel señalado sentido, que en la significación histórica de la palabra tenía cierta acentuación, aunque ninguna prominencia, en el círculo visual de nuestro tiempo.

Pero lo que habla en contra del uso de la palabra como equivalente de intencionalidad, es la circunstancia de que sin duda no es admisible designar de igual manera lo psíquico en este sentido y lo psíquico en el sentido de lo psicológico (o sea, de aquello que es el *objeto* peculiar de la psicología). Además, tenemos también, por lo que respecta a este último concepto, una ingrata ambigüedad, que tiene su fuente en la conocida

tendencia a una "psicología sin alma". Con ella se relaciona el que bajo el título de lo psíquico –sobre todo de lo psíquico actual, en contraste con las correspondientes "disposiciones psíquicas"– se piense con preferencia en las vivencias en la unidad de la corriente de vivencias empíricamente[630] puesta. Ahora bien, es inevitable, sin embargo, designar también como psíquicos, o como *objetos* de la psicología, a los portadores *reales* de lo psíquico en este sentido, los seres *animales* o sus "almas" y sus propiedades anímicas-*reales*. La "psicología sin alma" confunde, nos quiere parecer, el desconectar la entidad del alma en el sentido de alguna nebulosa metafísica del alma, con el desconectar el alma en general, esto es, la *realidad* psíquica fácticamente dada en la empiria, cuyos ESTADOS son las vivencias. Esta *realidad* no es, en modo alguno, la mera corriente de vi-
/196/ vencias / ligada al cuerpo y empíricamente regulada de ciertas maneras, regulaciones para las cuales los conceptos de las disposiciones son meros índices. Como quiera que sea, los equívocos reinantes y ante todo la circunstancia de que los conceptos predominantes de lo psíquico no apuntan a lo específicamente intencional, hacen la palabra inservible para nosotros.

Nos quedamos, pues, con la palabra NOÉTICO y decimos:

LA CORRIENTE DEL SER FENOMENOLÓGICO TIENE UN ESTRATO *MATERIAL* Y UN ESTRATO NOÉTICO.

Las consideraciones y los análisis fenomenológicos que versan especialmente sobre lo *material*, pueden llamarse FENOMENOLÓGICO-HYLÉTICOS, como por otra parte los referentes a los momentos noéticos, FENOMENOLÓGICO-NOÉTICOS. Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan del lado de lo noético.

[176] § 86. *Los problemas funcionales*

[631] Pero los problemas mayores de todos son los PROBLEMAS FUNCIONALES o los de la "CONSTITUCIÓN DE LAS OBJETIVIDADES DE CONCIENCIA". Conciernen a la forma en que, por ejemplo, con respecto a la naturaleza, las nóesis, animando lo *material* y entretejiéndose en continuos y síntesis de multiplicidad-en-unidad, dan lugar a una conciencia de algo de tal suerte que en ella la unidad *objetiva* de la objetividad puede "darse a

conocer" concordantemente, "acreditarse" y determinarse "racionalmente".

"FUNCIÓN" en este sentido (totalmente distinto frente al de la matemática) es algo de todo punto *sui generis* que se funda en la ESENCIA pura de las nóesis. Conciencia es precisamente conciencia "de" algo; es su esencia albergar en sí "sentido", por así decir la quintaesencia de "alma", "espíritu", "razón". Conciencia no es un título para "complejos psíquicos", para "contenidos" fusionados, para "haces" o corrientes de "sensaciones", que, de suyo sin sentido, no podrían originar ningún "sentido" como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro "conciencia", fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda *realidad* y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría. La conciencia es, pues, *toto coelo* diversa de lo único que quiere ver el sensualismo,[632] / /197/
de la *materia* que de hecho es en sí carente de sentido, *irracional* —aunque ciertamente accesible a la *racionalización*. Lo que esta *racionalización* quiere decir, pronto lo comprenderemos mejor aún.

El punto de vista de la función es el central de la fenomenología; las investigaciones que irradian de él abarcan prácticamente[633] la esfera fenomenológica entera, y a fin de cuentas TODOS los análisis fenomenológicos entran de algún modo a su servicio como partes integrantes o etapas previas. En lugar del análisis y la comparación, la descripción y la clasificación, apegados a las vivencias aisladas, aparece la consideración de las singularidades bajo el punto de vista "teleológico" de su función: hacer posible la "unidad sintética". La consideración se vuelve hacia lo, por así decir, PREDELINEADO[634] esencialmente en las vivencias mismas, en sus daciones de sentido, en sus nóesis en general, hacia las multiplicidades de conciencia que, por así decir, cabe sacar de ellas: así, por ejemplo, en la esfera de la experiencia y del pensar experiencial, los multiformes continuos de conciencia y los enlaces discontinuos de vivencias de conciencia que están en sí enlazadas por la copertenencia del sentido, por la conciencia, que las abraza unitariamente, DE lo *objetivo* uno y mismo, que aparece ya | de tal modo, ya [177]
de tal otro, dándose intuitivamente o determinándose en el pensamiento.[635] Esta consideración trata de averiguar cómo lo

mismo, cómo unidades *objetivas* no inmanentes en el sentido de ingredientes, de toda índole, son "concientes", "mentadas"; cómo pertenecen a la identidad de lo mentado configuraciones de conciencia de estructura muy diversa y, sin embargo, esencialmente requerida; y cómo habría que describir con metódico rigor estas configuraciones. [636]Y, más aún, esta consideración trata de explorar cómo, en correspondencia con el doble título de "razón" y "sinrazón", puede y debe la unidad de la objetividad de cada región y categoría de objetos "acreditarse" o "desmentirse" concientemente, determinarse en las formas de la conciencia pensante, determinarse "más detalladamente" o determinarse "de otra manera", o desecharse por completo como "vana" "apariencia". En conexión con esto se hallan todas las distinciones que caen bajo los títulos triviales y, sin embargo, tan enigmáticos, de "realidad" e "ilusión", "verdadera" *realidad* y "pseudo-*realidad*", "verdaderos" valores, "pseudo-valores y contravalores", etc., cuyo esclarecimiento fenomenológico entra en esta serie.

/198/ Con la más amplia generalidad se trata, pues, de explorar cómo se "constituyen concientemente" unidades *objetivas* de toda región y categoría. Se trata de mostrar sistemáticamente cómo están predelineados por su ESENCIA todos los nexos de la conciencia real y posible de ellas —precisamente como posibilidades esenciales—: las intuiciones simples o fundadas referidas intencionalmente a ellas, las configuraciones de pensamiento de nivel inferior y superior, las confusas o claras, las expresas o no expresas, las precientíficas y científicas, hasta llegar a las configuraciones más altas de la ciencia teórica rigurosa.[637] Todas las especies fundamentales de conciencia posible y las variantes, fusiones,[638] síntesis esencialmente inherentes a ellas, es lo que se trata de estudiar y de hacer intelectivo en generalidad eidética y pureza fenomenológica; cómo ellas predelinean por su PROPIA esencia todas las posibilidades de ser (y las imposibilidades de ser); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas el objeto existente es correlato de nexos de conciencia de un contenido esencial enteramente determinado, así como, a la inversa, el ser de nexos de tal índole es equivalente al objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones de ser y

todos los niveles de generalidad hasta descender a la concreción del ser.

En su actitud puramente eidética, "desconectadora" de toda suerte de trascendencias, la fenomenología llega necesariamente, sobre su propio | terreno de la conciencia pura, a todo [178] este complejo de los PROBLEMAS TRASCENDENTALES EN SENTIDO ESPECÍFICO y POR ENDE merece el nombre de FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL. Sobre su propio terreno tiene que llegar, no a considerar las vivencias como cosas muertas cualesquiera, como "complejos de contenidos" que meramente son pero nada significan, nada mientan, según sus elementos, sus formaciones de complejos, según sus clases y subclases,[639] sino a adueñarse de la PROBLEMÁTICA POR PRINCIPIO *SUI GENERIS* que ellas ofrecen como vivencias INTENCIONALES, y que ofrecen PURAMENTE POR VIRTUD DE SU ESENCIA EIDÉTICA, como "CONCIENCIA-DE".

Naturalmente, la HYLÉTICA PURA se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental. Tiene, por lo demás, el carácter de una disciplina cerrada en sí; tiene como tal su valor en sí; pero por otra parte, desde el punto de vista funcional, / tiene significación porque suministra posibles hilos /199/ del tejido intencional, posibles *materias* para conformaciones intencionales.[640] No sólo por lo que toca a la dificultad, sino también al rango de los problemas desde el punto de vista de la idea de un conocimiento absoluto, se halla patentemente muy por debajo de la fenomenología noética y funcional (dos cosas, por lo demás, que no son propiamente separables).

Pasamos ahora a desarrollos más detallados en una serie de capítulos.

Nota

La palabra función en la combinación "función psíquica" la usa Stumpf en sus importantes[641] Disertaciones de la Academia de Berlín[a] en oposición a lo que él llama "aparición" [*Erscheinung*].

[a] C. Stumpf, "Erscheinungen und psychische Funktionen" ["Fenómenos y funciones psíquicas"] (pp. 4 ss.) y "Zur Einteilung der Wissenschaften" ["Acerca de la clasificación de las ciencias"]; ambas en las *Abh. d. Kgl. Preuss. Akademie d. Wissensch.* del año 1906.

La distinción se concibe como psicológica y coincide entonces con nuestra oposición de "actos" y "contenidos primarios" (sólo que traducida a lo psicológico). Es de observar que los términos en cuestión tienen en nuestras exposiciones una significación completamente distinta que en el respetado investigador. A lectores superficiales de los escritos de ambos les ha pasado ya más de una vez confundir el concepto de la fenomenología de Stumpf (como doctrina de las "apariciones") con el nuestro. La fenomenología de Stumpf correspondería a la definida antes como hylética, sólo que nuestra definición está esen-
[179] cialmente condicionada en su | sentido metódico por el amplio marco de la fenomenología trascendental. Por otra parte, la idea de la hylética se traslada *eo ipso* desde la fenomenología al terreno de una psicología eidética, en la que se incluiría, según nuestra concepción, la "fenomenología" de Stumpf.

CAPÍTULO TERCERO

/200/

NÓESIS Y NÓEMA[642]

§ 87. *Advertencias previas*

La peculiaridad de la vivencia intencional es, en su generalidad, fácilmente designada; todos comprendemos la expresión "conciencia de algo", en particular apoyándonos en cualesquiera ejemplificaciones. Tanto más difíciles de captar pura y rectamente son las peculiaridades esenciales fenomenológicas que le corresponden. El hecho de que este título acota un gran campo de trabajosas constataciones, y por cierto que constataciones eidéticas, parece ser aún hoy algo extraño para la mayoría de los filósofos y los psicólogos (si hemos de juzgar por la literatura). Pues no se ha hecho prácticamente nada con decir y ver con evidencia intelectual que todo representar se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado, etc. O con apuntar además a la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, con sus muchas evidencias, y DESIGNAR éstas como pertenecientes a la esencia de la intencionalidad. Esto es a la vez una manera muy sencilla de presentar la doctrina de esencias fenomenológica como algo muy antiguo, como un nombre nuevo para la vieja lógica y las disciplinas en todo caso equiparables con ella. Pues sin haber captado la índole propia de la actitud trascendental, ni haberse adueñado realmente del suelo puramente fenomenológico, sin duda que cabe usar la palabra fenomenología, pero no se tiene la cosa. Además, no basta, digamos, con el mero cambio de actitud, o la mera ejecución de la reducción fenomenológica, para hacer a partir de la lógica pura algo así como la fenomenología. Pues hasta qué punto las proposiciones lógicas, y de igual modo las puramente ontológicas, las puramente éticas y cualesquiera otras proposiciones aprióricas

que quepa citar, expresen efectivamente algo fenomenológico, y a qué capas fenomenológicas pueda esto pertenecer en cada caso, no es en modo alguno cosa que esté sobre la palma de la mano. Alberga, por el contrario, los problemas más difíciles de todos, cuyo sentido se oculta, naturalmente, a todos aquellos
/201/ que no tienen todavía sospecha alguna de las / distinciones fundamentales y decisivas. De hecho, es (si puedo permitir-
[180] me | un juicio a partir de mi propia experiencia) un largo y espinoso camino el que conduce desde las intelecciones puramente lógicas, desde las intelecciones de teoría del significado, las ontológicas y las noéticas,[643] e igualmente desde la habitual teoría del conocimiento normativa y psicológica, hasta la captación de los datos psicológicos-inmanentes en auténtico sentido y luego de los fenomenológicos, y finalmente a todos los nexos de esencia que nos hacen comprensibles *a priori* las relaciones trascendentales. Cosa semejante es válida, cualquiera que sea el punto de partida, para alcanzar, desde las intelecciones objetivas, el camino hacia las fenomenológicas que esencialmente les pertenecen.

Así, pues, "conciencia de algo" es una expresión muy comprensible de suyo y, sin embargo, a la vez algo sumamente incomprensible. Los laberínticos caminos errados por los que llevan las primeras reflexiones, engendran fácilmente un escepticismo que niega toda esta incómoda esfera de problemas. No pocos se obstruyen la entrada simplemente porque no logran ser capaces de captar la vivencia intencional, por ejemplo, la vivencia de percepción, con la esencia que como tal le es propia. No consiguen, en lugar de, viviendo en la percepción, estar vueltos, examinando y teorizando, a lo percibido, más bien dirigir la mirada al percibir o a las peculiaridades del MODO de darse lo percibido, y tomar lo que se ofrece en el análisis inmanente de esencias tal como se da. Una vez alcanzada la recta actitud y consolidada mediante la práctica, pero ante todo, una vez alcanzado el denuedo de prestar obediencia, con radical exención de prejuicios, sin preocuparse de ninguna de las teorías circulantes aprendidas, a las claras daciones esenciales, pronto se obtienen firmes resultados, y los mismos en todos los que guardan la misma actitud; se producen firmes posibilidades de comunicar a otros lo visto por uno mismo, de

poner a prueba sus descripciones, poner de relieve las palabras vacías de significación que se deslizan sin advertirlo, denunciar y extirpar errores que también aquí, como en toda esfera de validez, son posibles, midiéndolos con la vara de la intuición. Pero vamos ahora a las cosas.

§ 88. *Componentes vivenciales efectivamente ingredientes y componentes vivenciales intencionales. El nóema* /202/

Si partimos, como siempre en las presentes meditaciones, de las distinciones más generales, que son, por así decirlo, apresables de inmediato en el umbral de la fenomenología y que son decisivas para todo avance metódico ulterior, tropezamos en seguida, por lo que respecta a la | intencionalidad, con una de [181]
todo punto fundamental, a saber, la distinción entre los COMPONENTES PROPIAMENTE DICHOS[644] de las vivencias intencionales y los CORRELATOS INTENCIONALES de éstas o de sus componentes. Ya en las consideraciones preliminares eidéticas de la segunda[(11)]sección tocamos esta distinción.[a] Nos sirvió para poner en claro, al pasar de la actitud natural a la fenomenológica, el ser propio de la esfera fenomenológica. Pero del hecho de que en el interior de esta misma esfera, es decir, en el marco de la reducción trascendental, adquiere una significación radical, que condiciona la problemática entera de la fenomenología, de ello no cabía hablar ahí para nada. Por un lado, tenemos, pues, que distinguir las partes y momentos que encontramos mediante un ANÁLISIS DE LOS INGREDIENTES de la vivencia, en que tratamos a la vivencia como objeto, tal como a cualquier otro, preguntando por sus fragmentos o por los momentos no independientes que la componen como ingredientes. Pero, por otro lado, la vivencia intencional es conciencia de algo, y lo es por su esencia, por ejemplo, en cuanto recuerdo, en cuanto juicio, en cuanto volición, etcétera; y así podemos preguntar qué es lo que puede enunciarse esencialmente acerca de este "de algo".

Toda vivencia intencional es, gracias a sus momentos noéticos, precisamente noética; es[645] su esencia albergar en sí algo así como un "sentido", y eventualmente un múltiple sentido,

[a] *Cfr.* § 41, p. 73 ss.

llevar a cabo sobre la base de estas daciones de sentido y a una con ellas nuevas operaciones que por ellas resultan precisamente "llenas de sentido". Momentos noéticos semejantes son, por ejemplo: direcciones de la mirada del yo puro al objeto "mentado" por él en virtud de la dación de sentido, al objeto que "tiene en mente"; además, captación de este objeto, sujeción del mismo mientras la mirada se vuelve a otros objetos
/203/ que han entrado en el "mentar"; igualmente operaciones / del explicitar, del referir, del asir reunidos, de las variadas tomas de posición del creer, conjeturar, del valorar, etc. Todo esto cabe encontrar en las respectivas vivencias, por variada que sea su estructura y por mudables que sean en sí. Pero por mucho que esta serie de ejemplos de momentos apunte a componentes efectivamente ingredientes de las vivencias, lo cierto es que también remite, por medio del título "sentido", a componentes NO INGREDIENTES.

Dondequiera corresponde a los múltiples datos del contenido noético, efectivamente ingrediente, una multiplicidad de datos, mostrables en una intuición realmente pura, en un co-
[182] rrelativo "CONTENIDO | NOEMÁTICO", o más brevemente, en el "NÓEMA"[646] —términos que desde ahora usaremos constantemente.

La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más bajo su sentido perceptivo,[a] es decir, lo PERCIBIDO COMO TAL. Igualmente tiene el respectivo recuerdo su RECORDADO COMO TAL, precisamente como suyo, exactamente como éste es "mentado", "conciente" en él; a su vez, el juzgar, lo JUZGADO COMO TAL; el agrado, lo grato como tal, etc. Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama "sentido" (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como éste reside "inmanentemente" en la vivencia de la percepción,

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, II, 1a. edición, Investigación I, § 14, p. 50, sobre el "sentido impletivo" (*cfr.* Investigación VI, § 55, p. 642, sobre "sentido perceptivo"); además, para lo que sigue, la Investigación V, § 20 s., sobre "materia" de un acto; igualmente, Investigación VI, §§ 25 a 29 y otros pasajes. ["Sentido impletivo" es la expresión que traduce "*erfüllender Sinn*" en la versión de las *Investigaciones lógicas* de Manuel G. Morente y José Gaos. Aquí hemos traducido antes esta expresión alemana como "sentido que da cumplimiento": véase el último párrafo del § 66. (*N. del t.*)]

del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella.

Cómo entendemos todo esto logrará plena claridad desarrollando el análisis de un ejemplo (que efectuaremos en intuición pura).

Supongamos que miramos con agrado en un jardín un manzano en flor, el verde nuevo y fresco del césped, etc. Patentemente, no es la percepción y el agrado que la acompaña lo a la vez percibido y grato. En la actitud natural es para nosotros el manzano algo existente en la realidad trascendente del espacio, y la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos *reales*. Entre una y otra entidades *reales*, el ser humano *real* o la percepción *real*, / y el manzano *real*, subsisten relaciones *reales*. En ciertos /204/
casos se dice en semejante situación vivencial: la percepción es una "mera alucinación"; lo percibido, este manzano delante de nosotros, no existe en la *realidad* "real". Ahora queda rota la relación *real* que anteriormente era mentada como realmente existente. Lo único que resta es la percepción; no hay ahí nada REAL a lo que ella se refiera.

Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente recibe sus "paréntesis"; practicamos ἐποχή en referencia a su ser real. Preguntamos ahora qué podemos encontrar esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración en el agrado. Con el mundo entero físico y psíquico, | ha quedado desconectada[647] la existencia [183]
real de la relación *real* entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, una relación entre percepción y percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a dación esencial en "pura inmanencia", a saber, puramente sobre la base de las vivencias de percepción y de agrado fenomenológicamente reducidas tal como se insertan en la corriente de vivencias trascendental. Justo esta situación es la que debe ocuparnos ahora, la puramente fenomenológica. Puede ser que la fenomenología tenga algo que decir, y quizá mucho, también con respecto a las alucinaciones, ilusiones, percepciones engañosas en general: pero es evidente que éstas aquí, en el papel que desempeñaban en la actitud natural,

sucumben a la desconexión[648] fenomenológica. Aquí no tenemos que hacer a la percepción, ni a ninguna serie continuada de percepciones (como cuando ambulando contemplamos el árbol en flor), ninguna pregunta del tipo de si le corresponde algo en "la" realidad.[649] Esta realidad tética,[650] en efecto, no está para nosotros ahí como objeto de juicio.[651] Y, sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción DE "este manzano en flor, en este jardín, etc.", e igualmente el agrado reducido, agrado ante este mismo árbol. El árbol no ha perdido ni el más leve matiz de todos los momentos, cualidades, caracteres CON LOS CUALES APARECÍA EN ESTA PERCEPCIÓN, CON LOS CUALES ERA "BELLO", "SEDUCTOR", etc., "EN" ESTE AGRADO.

/205/ En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: QUÉ ES LO "PERCIBIDO EN CUANTO TAL", QUÉ MOMENTOS ESENCIALES ALBERGA EN SÍ MISMO COMO ESTE NÓEMA-DE-PERCEPCIÓN. Obtenemos la respuesta entregándonos puramente a lo DADO esencialmente; podemos describir fielmente, con evidencia perfecta, "lo que aparece en cuanto tal". Sólo otra manera de expresar lo mismo es ésta: "describir la percepción en respecto noemático".

§ 89. *Enunciados noemáticos y enunciados de realidad. El nóema en la esfera psicológica* [652]

Está claro que todos ESTOS enunciados descriptivos, a pesar de que pueden sonar igual que los enunciados de realidad, han experimentado una RADICAL modificación de sentido; igual que lo descrito mismo, aunque se da como "exactamente lo
[184] mismo", es sin embargo algo radicalmente | distinto, en virtud, por así decirlo, de un inversor cambio de signo.[653] "En" la percepción reducida (en la vivencia fenomenológicamente pura) encontramos, como insuprimiblemente inherente a su esencia, lo percibido como tal, expresable como "*cosa* material", "planta", "árbol", "en flor", etc. Las COMILLAS son patentemente significativas: expresan aquel cambio de signo, la correspondiente modificación radical del significado de las palabras. EL ÁRBOL PURA Y SIMPLEMENTE, la *cosa* en la naturaleza, es todo menos este PERCEPTO DE ÁRBOL EN CUANTO TAL, que como sentido

perceptivo pertenece, e inseparablemente, a la percepción.[654] El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —sentido DE ESTA percepción, algo que pertenece necesariamente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades *reales*.

Todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar a la vivencia, todo aquello sin lo cual es imposible pensarla y que en la actitud eidética pasa *eo ipso* al eidos, está separado por abismos de toda naturaleza y física y no menos de toda psicología[655] —y ni siquiera esta imagen, por naturalista, es bastante fuerte para indicar la diferencia.

El sentido perceptivo es inherente, como se comprende de suyo, TAMBIÉN a la percepción no reducida fenomenológicamente (a la percepción / en el sentido de la psicología). Cabe, /206/
pues, explicarse aquí a la vez cómo la reducción fenomenológica puede adquirir para el psicólogo la útil función metodológica de fijar el sentido noemático en nítida distinción respecto del objeto puro y simple, y reconocerlo como algo perteneciente de modo inseparable a la esencia psicológica[656] de la vivencia intencional —en este caso aprehendida como *real*.

Por ambos lados, tanto en la actitud psicológica como en la fenomenológica, no hay que dejar de ver con toda agudeza que lo "percibido" en cuanto sentido no encierra en sí (ni por tanto se le debe atribuir sobre la base de "conocimientos indirectos") nada más que aquello que en lo perceptivamente aparente "realmente aparece" en el caso dado, y exactamente en el modo, en la manera de darse, en la que es conciente precisamente en la percepción. A este sentido, tal como es inmanente a la percepción, puede dirigirse en todo momento una REFLEXIÓN *SUI GENERIS*, y sólo a lo captado en ella ha de ajustarse en fiel expresión el juicio fenomenológico.

§ 90. *El "sentido noemático" y la distinción de* "objetos *inmanentes" y* "objetos *reales"* [185]

Análogamente a la percepción, TODA vivencia intencional tiene —justo esto constituye el meollo de la intencionalidad— su "*objeto* intencional", esto es, su sentido objetivo. Sólo en otras

palabras: tener sentido o "tener en mente" algo es el carácter fundamental de toda conciencia, la cual, por ello, no es solamente en general vivencia, sino vivencia que tiene sentido, vivencia "noética".

Cierto que aquello que se ha destacado como "sentido" en el análisis del ejemplo, no agota el nóema pleno; en conformidad con ello, tampoco el lado noético de la vivencia intencional consiste meramente en el momento de la "dación de sentido" propiamente dicha, a la que corresponde especialmente el "sentido" como correlato. Pronto se mostrará que el nóema pleno consiste en un complejo de momentos noemáticos; que en este complejo el momento específico del sentido sólo forma una especie de necesario ESTRATO NUCLEAR en el que están esencialmente fundados otros momentos, que sólo por ello pudimos(12) designar igualmente, pero en sentido ampliado, como momentos del sentido.

/207/ Pero atengámonos por lo pronto a lo único /que se ha puesto de relieve con claridad hasta ahora. La vivencia intencional es, hemos mostrado, indudablemente de tal índole que, dirigiendo convenientemente la mirada, cabe sacar de ella un "sentido". La situación que define para nosotros este sentido, a saber, la circunstancia de que la inexistencia (o la convicción[657] de la inexistencia) del *objeto* puro y simple representado o pensado, no puede despojar a la representación concerniente (ni a la respectiva vivencia intencional en general) de su representado[658] como tal, de que, por ende, hay que distinguir entre ambos, es una situación que no podía permanecer oculta. La diferencia, puesto que salta a los ojos, tenía que haber sido ya formulada en la literatura. De hecho apunta a ella la distinción escolástica entre *OBJETO* "MENTAL", "INTENCIONAL" o "INMANENTE", por un lado, y *OBJETO* "REAL", por el otro. Sin embargo, desde una primera captación de una distinción de conciencia hasta su fijación correcta, fenomenológicamente pura, y su justa apreciación, hay un gran paso —y precisamente este paso, decisivo para una fenomenología armónica y fecunda, no se había dado. Lo decisivo está ante todo en la descripción absolutamente fiel de lo que se tiene realmente delante en la pureza fenomenológica y en mantener alejadas todas las interpretaciones que trasciendan lo dado. Las deno-

minaciones ya revelan aquí interpretaciones, y con frecuencia muy falsas. Tales se delatan aquí en expresiones como *objeto* "mental", | "inmanente", y resultan por lo menos favorecidas [186] por la expresión *objeto* "intencional".

Resulta demasiado sencillo decir: en la vivencia está dada la intención con su *objeto* intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, o sea, habita en ella misma como un INGREDIENTE suyo. En efecto, éste es y sigue siendo en ella mentado, representado, y parecidos, lo mismo si el correspondiente "*objeto* real" existe precisamente en la realidad o no existe, si ha sido entretanto aniquilado, etcétera.

Pero si intentamos separar de ESTA manera el *objeto* real (en el caso de la percepción externa, la *cosa* percibida de la naturaleza) y el *objeto* intencional, e incluir este último, en cuanto "inmanente", como un ingrediente en la percepción, en la vivencia, caemos en la dificultad de que ahora deberían hallarse frente a frente DOS *realidades*, mientras que, sin embargo, sólo con UNA nos encontramos y sólo una es posible. La *cosa*, el *objeto* natural, eso es lo que percibo, el árbol ahí en el jardín; éste y ningún otro es el *objeto* real / de la "intención" perceptiva. /208/ Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente algo semejante sólo lleva a un contrasentido. La imagen como fragmento ingrediente en la percepción psicológicamente *real* sería a su vez algo *real* —algo *real* que FUNGIRÍA como imagen de otro algo *real*. Pero esto sólo podría hacerlo en virtud de una "conciencia figurativa" en la que primero aparecería algo —con lo que tendríamos una primera intencionalidad— y esto fungiría a su vez en la conciencia como "*objeto*-imagen" de otro algo —para lo que sería necesaria una segunda intencionalidad fundada en la primera. Pero no es menos evidente que cada uno de estos modos de conciencia requiere ya la distinción entre *objeto* inmanente y *objeto* real, o sea, encierra en sí el mismo problema que debía resolverse mediante la construcción. A mayor abundamiento, la construcción está sujeta en el caso de la percepción a la objeción que hemos discutido anteriormente:[a] insuflar a la percepción de lo físico

[a] *Cfr. supra*, § 43, p. 78 ss.

funciones de figuración quiere decir imputarle una conciencia de imagen que, descriptivamente considerada, está constituida de un modo esencialmente distinto. Pero el asunto principal es aquí que atribuir a la percepción y, por consiguiente, a toda vivencia intencional una función figurativa, trae consigo inevitablemente (como es visible sin más por nuestra crítica) un regreso infinito.

[187] Frente a tales extravíos hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que "poner entre paréntesis" el *objeto* "real". Reflexionemos en lo que esto quiere decir: si empezamos como seres humanos en actitud natural, entonces el *objeto* real es la *cosa* ahí afuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente a ella, y tal como la encontramos haciéndonos frente en el espacio, la describimos y hacemos sobre ella nuestras enunciaciones. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que nos hace frente, que vemos en el espacio, nos agrada o nos induce a obrar; lo que ahí se da lo asimos, lo transformamos, etc. Si ahora ejecutamos la reducción fenome-
/209/ nológica, recibe toda posición trascendente, o sea, ante todo / la que yace en la percepción misma, sus paréntesis desconectadores, y éstos se transmiten a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y al eventual juicio de valor, etc. Aquí tenemos lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en asentar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la *cosa* "real" o de la naturaleza "trascendente" entera, que "tome parte" en ella. Como FENOMENÓLOGOS, nos abstenemos de todas las posiciones semejantes. No las echamos a un lado por el hecho de que "no nos situemos en su terreno", "no tomemos parte" en ellas. Ellas están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno. Nosotros más bien las contemplamos; en lugar de tomar parte en ellas, las convertimos en *objetos*, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, tomamos la tesis de la percepción justo como su componente.

Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, qué es lo que "reside" evidentemente en el fenómeno "reducido" entero. Ahora bien, en la percepción reside precisamente también esto: que ella tiene su sentido noemático, su "percepto en cuanto tal", "este árbol en flor ahí en el espacio" —entendido con las comillas—, precisamente el CORRELATO inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con nuestra imagen: la "puesta entre paréntesis" que ha experimentado la percepción prohibe todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo juicio que se funde en la percepción no modificada, o sea, que acoja en sí la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno sobre el hecho de que la percepción es conciencia | DE una realidad (cuya tesis no [188]
debe ser ahora "coejecutada"); y no impide una descripción de esta "realidad en cuanto tal"[659] que aparece en la percepción, con los modos particulares en que ella es conciente, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece solamente "por un lado", en tal o cual orientación, etc. Con minuciosa escrupulosidad tenemos ahora que cuidar de no incluir en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en la esencia, y de "incluirlo" exactamente tal como precisamente "reside" en ella.

§ 91. *Extensión a la esfera más amplia de la intencionalidad* /210/

Lo expuesto hasta aquí dando preferencia a la percepción es realmente válido para TODAS LAS ESPECIES DE VIVENCIAS INTENCIONALES. En[660] el recuerdo encontramos, tras la reducción, lo recordado en cuanto tal, en la expectativa lo esperado en cuanto tal, en la fantasía fingidora lo fantaseado en cuanto tal.

A cada una de estas vivencias es "inherente" un sentido[661] noemático, y por mucho que éste pueda ser parecido en vivencias distintas, o eventualmente incluso esencialmente igual en cierto componente nuclear, es en todo caso de diferente especie en vivencias de especie diferente, y lo que en un caso dado es común está por lo menos caracterizado de otra manera, y esto con necesidad. Puede tratarse en todas partes de un árbol en flor y este árbol puede aparecer en todas partes de tal modo que la fiel descripción de lo que aparece en cuanto tal se

haga necesariamente con las mismas expresiones. Pero los correlatos noemáticos son esencialmente diferentes para la percepción, la fantasía, la *re*-presentación figurativa, el recuerdo, etc. En un caso lo que aparece está caracterizado como "realidad en persona", en otro caso como *fictum*, en otro como *re*-presentación de recuerdo, etc.

Estos son caracteres que ENCONTRAMOS en lo percibido, lo fantaseado, lo recordado, etc., en cuanto tal —en el SENTIDO PERCEPTIVO, EN EL SENTIDO FANTASIVO, EN EL SENTIDO RECORDATIVO— como algo inseparable y como ALGO NECESARIAMENTE INHERENTE EN CORRELACIÓN CON LAS RESPECTIVAS ESPECIES DE VIVENCIAS NOÉTICAS.

Donde se trata, pues, de describir fiel e íntegramente los correlatos intencionales, ahí tenemos que apresar juntamente y fijar en conceptos rigurosos todos esos caracteres, nunca accidentales, sino regulados por leyes esenciales.

[189] Con esto hacemos notar que dentro del PLENO nóema tenemos que separar (de hecho, como lo habíamos anunciado de antemano) ESTRATOS ESENCIALMENTE DIFERENTES que se agrupan en torno a un "NÚCLEO" CENTRAL,[662] en torno al puro "SENTIDO OBJETIVO" —en torno a lo que en nuestros ejemplos podía ser doquiera algo describible con expresiones
/211/ *objetivas* literalmente idénticas, porque / podía ser algo idéntico en las vivencias paralelas de distinta especie. Vemos a la vez que paralelamente, cuando apartamos de nuevo los paréntesis colocados a las tesis, en correspondencia a los distintos conceptos de sentido tienen que poder distinguirse distintos conceptos de *OBJETIVIDADES* NO MODIFICADAS, de las cuales el "objeto puro y simple", a saber, lo idéntico que en un caso está percibido, en otro caso *re*-presentado directamente, en un tercero exhibido figurativamente en una pintura, etc., indica sólo UN concepto central. Pero por el momento bástenos esta indicación.

Volvamos nuestra mirada todavía algo más a la esfera de la conciencia, e intentemos conocer en los principales modos de conciencia las estructuras noético-noemáticas. Al hacer realmente su comprobación, nos aseguramos a la vez paso a paso de la validez SIN EXCEPCIÓN de la correlación fundamental entre nóesis y nóema.[663]

§ 92. *Las variaciones atencionales desde los puntos de vista noético y noemático*

En nuestros capítulos preparatorios hablamos ya varias veces de una especie de notables variaciones de la conciencia que se cruzan con todas las demás especies de sucesos intencionales y, por ende, conforman una estructura de conciencia enteramente general de una dimensión propia: hablamos figuradamente de la "mirada del espíritu" o del "rayo de la mirada" del yo puro, de su volverse y su apartarse. Los fenómenos correspondientes se nos destacaron en su unidad con perfecta claridad y distinción. Ellos desempeñan el papel principal siempre que se habla de "atención", sin que se los haya aislado fenomenológicamente de otros fenómenos, y, mezclados con éstos, se denominan modos de la atención. Por nuestra parte, queremos retener la palabra y además hablar de VARIACIONES ATENCIONALES, pero exclusivamente en referencia a los sucesos distintamente separados por NOSOTROS, así como en referencia a grupos de variaciones fenoménicas relacionadas con ellos y que todavía hay que describir con más detalle.

Se trata aquí de una serie de variaciones posibles *idealiter*, [190]
que ya presuponen un núcleo noético y / momentos de dis- /212/
tinto género que necesariamente lo caracterizan de un modo pertinente, variaciones que de suyo no alteran los rendimientos noemáticos correspondientes, y que, sin embargo, exhiben variantes de la vivencia ENTERA, tanto por su lado noético como por su lado noemático. El rayo de la mirada del yo puro pasa, ya a través de esta capa noética, ya a través de aquélla, o (como, por ejemplo, en los recuerdos en recuerdos)[664] a través de este o aquel nivel de encajonamiento, ya en línea recta, ya reflexionando. Dentro del campo total dado de nóesis potenciales o de *objetos* noéticos, miramos, ya a un todo, digamos el árbol que está *perceptivamente* presente, ya a estas o aquellas partes y momentos del mismo; en seguida, a una *cosa* que está al lado o a un contexto y proceso multiforme. De súbito volvemos la mirada a un *objeto* del recuerdo que se nos "ocurre": en lugar de pasar a través de la nóesis de percepción, que de un modo continuamente unitario, aunque múltiplemente articulado, constituye para nosotros el mundo de las *cosas* que aparece

constantemente, la mirada pasa a través de una nóesis de recuerdo hacia un mundo del recuerdo, se mueve peregrinando en éste, pasa a recuerdos de otros niveles o a mundos de la fantasía,[665] etcétera.

Permanezcamos, en gracia a la sencillez, en UNA capa intencional, en el mundo de la percepción, el cual se halla ahí en certeza simple. Fijemos, en idea, una *cosa* perceptivamente conciente o un proceso *cósico* en lo que respecta a su contenido noemático, igual que fijamos la conciencia concreta entera de él en el segmento correspondiente de la duración fenomenológica, conforme a la plena esencia inmanente. Entonces es inherente a esta idea también la fijación del rayo atencional en su correspondiente desplazamiento DETERMINADO. Pues también este rayo es un momento de la vivencia. Es entonces evidente que[666] son posibles maneras de cambiar la vivencia fijada, que designamos precisamente con el título de "meros cambios en la distribución de la atención y de sus modos". Está claro que el acervo NOEMÁTICO de la vivencia sigue siendo el mismo en tanto que pueda dondequiera decirse: es la misma objetividad caracterizada sin cesar como estando ahí en persona, exhibiéndose en los mismos modos de aparición, las mismas orientaciones y notas aparentes; de ella es conciente tal o cual componente del contenido en los mismos modos
/213/ de alusión indeterminada y copresentación no intuitiva,[667] / etc. El cambio consiste, decimos al destacar y comparar acer-
[191] vos noemáticos | paralelos, MERAMENTE en que en uno de los casos comparados resulta "preferido" este momento objetivo, en el otro aquél, o en que uno y el mismo es en una ocasión "atendido primariamente", en otra es atendido sólo secundariamente, o sólo "todavía apenas coatendido", cuando no "totalmente inatendido", aunque siempre todavía aparente. Hay, precisamente, diversos modos especialmente inherentes a la atención como tal. Así se distingue el grupo de los MODOS DE LA ACTUALIDAD respecto del modo de la INACTUALIDAD, de lo que llamamos llanamente inatención, el muerto tener conciente, por decirlo así.[668]

Por otra parte, está claro que estas modificaciones no sólo lo son de la vivencia misma en su acervo noético, sino que afectan también a sus NÓEMAS, que representan del lado noe-

mático —sin perjuicio del núcleo noemático idéntico— un género propio de caracterizaciones. Se suele comparar la atención con una luz que ilumina. Lo atendido en sentido específico se encuentra en el cono de luz más o menos brillante, pero puede también retirarse a la penumbra y a la oscuridad plena. Por pobre que sea la imagen para expresar en detalle todos los modos que cabe fijar fenomenológicamente, es lo bastante expresiva como para indicar los cambios en lo que aparece en cuanto tal. Este cambio de iluminación no altera lo que aparece en cuanto a su propio acervo de SENTIDO, pero la claridad y la oscuridad modifican sus modos de aparecer; dirigiendo la mirada al *objeto* noemático, estos pueden encontrarse y ser descritos.

Patentemente, no son estas modificaciones en el nóema de tal índole que consistan[669] en agregar meros anejos extrínsecos a algo que permanece idéntico; antes bien, se transforman de un cabo a otro los nóemas concretos; se trata de modos necesarios de la manera de darse de lo idéntico.

[670] Ahora bien, mejor mirada, la situación no consiste en que el contenido noemático TOTAL caracterizado atencionalmente en el modo respectivo (el NÚCLEO ATENCIONAL, por así decir) sea algo que se mantenga constantemente frente a cualesquiera modificaciones atencionales. Más bien, vista la situación por el lado noético, se muestra que ciertas nóesis / /214/
están condicionadas, sea necesariamente o de acuerdo con su posibilidad determinada, por modos de la atención y en particular por la atención positiva en el sentido distintivo. Toda "ejecución de un acto", las "tomas de posición actuales", por ejemplo la "ejecución" de la resolución de una duda, de un rechazo, de una | posición de sujeto[671] y la posición predicativa [192]
sobre ella, la ejecución de una valoración y de una valoración "por mor de otra", la de una elección, etc. —todo esto presupone atención positiva[672] a aquello relativamente a lo cual el yo toma posición. Pero esto no altera en nada el hecho de que esta función de la mirada que se desplaza ensanchando y estrechando el espacio en que se tiende significa UNA DIMENSIÓN *SUI GENERIS* DE modificaciones NOÉTICAS Y NOEMÁTICAS CORRELATIVAS, cuya investigación esencial sistemática entra en las tareas fundamentales de la fenomenología general.

Las[673] configuraciones atencionales tienen en sus modos de actualidad, de manera señalada, el CARÁCTER DE LA SUBJETIVIDAD,[674] y éste mismo cobran luego todas las funciones[675] que precisamente son modalizadas por estos modos o que por su índole los presuponen. El rayo de la atención se da como irradiando del yo puro y terminando en lo objetivo, dirigido hacia él o apartándose de él. El rayo no se separa del yo, sino que es y sigue siendo un rayo del yo. El "*objeto*" es alcanzado, es punto de mira, sólo puesto en referencia al yo (y por este mismo), pero no es él mismo "subjetivo". Una toma de posición que lleva en sí el rayo del yo es por ello acto del yo mismo; el yo hace o padece, está libre o condicionado. El yo, así nos hemos expresado también, "vive" en tales actos. Este vivir no significa el ser[676] de ninguna clase de "contenidos" en una corriente de contenidos, sino una multiplicidad de maneras descriptibles: maneras como el yo puro, como el "ser libre" que es, vive en el interior de ciertas vivencias intencionales que tienen el modo general del *cogito*. Pero la expresión "como ser libre" no quiere decir otra cosa que modos de vivir tales como el libre-salir-de-sí o el recogerse-en-sí, el hacer espontáneo, el experimentar o padecer algo de los *objetos*, etc. Lo que tiene lugar fuera del rayo del yo o del *cogito* en la corriente de vivencias, tiene un carácter esencialmente distinto, está fuera de la actualidad del yo y, sin
/215/ embargo, como ya hemos indicado antes, / tiene inherencia al yo en tanto que es el campo de la potencialidad para los actos libres del yo.

Baste, como caracterización general de los temas noético-noemáticos que deben tratarse con exhaustividad sistemática en la fenomenología de la atención.[a]

[a] La atención es un tema capital de la psicología moderna. En ninguna parte se muestra más llamativamente el carácter predominantemente sensualista de la última que en la manera de tratar este tema, pues ni siquiera la esencial relación entre atención e intencionalidad —este hecho fundamental de que la atención en general no es otra cosa que una especie básica de modificaciones INTENCIONALES— se ha puesto de relieve anteriormente nunca, hasta donde yo sé. Desde la aparición de las *Investigaciones lógicas* (*cfr.* lo expuesto allí, II, Investigación II, §§ 22 s., pp. 159-165, e Investigación V, § 19, p. 385), se habla, aunque sólo ocasionalmente y con dos palabras, de un nexo de la atención y la "conciencia de objetos", pero, prescindiendo de pocas excepciones (recuerdo los escritos de Th. Lipps y A. Pfänder), de un modo que

§ 93. *Paso a las estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia* [193]

En la siguiente serie de consideraciones vamos a someter a examen estructuras de la esfera "superior" de la conciencia en las cuales, EN LA UNIDAD DE UNA VIVENCIA CONCRETA, ESTÁN ERIGIDAS UNAS SOBRE OTRAS VARIAS NÓESIS y, conforme a ello, los CORRELATOS NOEMÁTICOS son igualmente FUNDADOS. Pues no hay NINGÚN MOMENTO NOÉTICO SIN UN MOMENTO NOEMÁTICO QUE LE CORRESPONDA ESPECÍFICAMENTE, según reza la ley esencial que se verifica por todas partes.

También en las nóesis de nivel superior[677] –tomadas en concreta integridad– se presenta en el acervo noemático un núcleo central, que se impone ante todo de modo predominante, la "*objetividad* mentada en cuanto tal", la *objetividad* entre comillas, como lo exige la reducción fenomenológica. También aquí tiene que ser tomado este nóema central justo en la modificada consistencia *objetiva* en que es precisamente nóema, algo conciente como tal. Después se ve también aquí que esta *OBJETIVIDAD* DE NUEVA ÍNDOLE –pues lo *objetivo* tomado como modificado se torna en efecto, bajo el título de sentido, como por ejemplo en la / investigación científica que le /216/
hemos dedicado arriba, él mismo a su vez algo *objetivo*, bien que de una dignidad propia– tiene sus modos de darse, sus "caracteres", sus múltiples modos en que es conciente en el pleno nóema de la respectiva vivencia noética o de la especie respectiva de vivencias. Naturalmente, también aquí tienen de nuevo que corresponder a todas las distinciones en el nóema otras paralelas en la *objetividad* no modificada.

Es, además, cosa de un estudio fenomenológico más detallado establecer qué es lo que para los nóemas de las particularizaciones cambiantes | de una especie fija (por ejemplo, la [194]
percepción) está ligado en términos de leyes esenciales precisamente por la especie y qué está ligado por las particularizaciones diferenciales. Pero la ligazón pasa de través; en la esfera

hace echar de menos la comprensión de que se trata del primero y radical COMIENZO de la doctrina de la atención, y de que la investigación ulterior debe conducirse dentro del marco de la intencionalidad, y no en seguida como empírica,[678] por cierto, sino ANTE TODO como eidética.

de las esencias no hay accidentes; todo está enlazado por relaciones esenciales, y particularmente la nóesis y el nóema.

§ 94. *Nóesis y nóema en el dominio del juicio*

Consideremos como ejemplo sacado de esta esfera de esencias fundadas el JUICIO PREDICATIVO. El nóema del JUZGAR, esto es, de la vivencia judicativa concreta, es lo "juzgado en cuanto tal", que no es empero otra cosa, o al menos en su núcleo principal no es otra cosa, que lo que solemos llamar simplemente EL JUICIO.

Es necesario aquí, para captar el pleno nóema, tomarlo realmente en la plena concreción noemática en que es conciente en el juzgar concreto. No ha de confundirse lo juzgado con lo enjuiciado. Si el juzgar se erige sobre la base de un percibir o de algún otro representar simplemente "ponente", el nóema del representar entra en la plena concreción del juzgar (así como, precisamente, la nóesis representativa se convierte en un fragmento integrante esencial de la nóesis judicativa concreta) y toma en él ciertas formas. Lo representado (en cuanto tal) recibe la forma del sujeto u *objeto* apofántico, etc. En gracia a la sencillez, prescindimos aquí del estrato superior de la "expresión" verbal. Estos "objetos sobre los cuales", en especial los objetos-sujetos, son los ENJUICIADOS. El todo formado a partir de ellos, EL QUÉ JUZGADO EN CONJUNTO, y
/217/ además tomado exactamente así, con la CARACTERIZACIÓN, / en la MANERA DE DARSE en que es "conciente" en la vivencia, forma el PLENO CORRELATO NOEMÁTICO, el "SENTIDO"[679] (AMPLÍSIMAMENTE entendido) de la vivencia judicativa. Hablando más estrictamente, es el "sentido en el cómo de su manera de darse", en la medida en que ésta puede encontrarse en él como carácter.

Pero no hay que pasar por alto en ello la reducción fenomenológica, que nos exige, si queremos obtener precisamente el puro nóema de nuestra vivencia judicativa, "colocar entre paréntesis" el fallo del juicio. Si así lo hacemos, se alzan frente a frente en pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia judicativa, o como lo expresamos ahora, LA NÓESIS DE JUICIO APRESADA CONCRETAMENTE COMO ESENCIA, y el NÓEMA DE JUICIO inherente y necesariamente unido con ella,

esto es, el "JUICIO FALLADO" EN CUANTO EIDOS, y también en pureza fenomenológica.

Los psicologistas encontrarán aquí obstáculos por todas partes, pues no están desde luego inclinados a distinguir entre el juzgar como vivencia empírica y el juicio como "idea", como esencia.[680] Esta distinción ya no ha menester para nosotros de fundamentación. Pero también quien la admite será alcanzado. Pues se exige de él reconocer que con esta sola distinción no se tiene, en absoluto, bastante, y que se requiere la fijación de varias ideas que radican en la esencia de la intencionalidad del juicio por dos lados diferentes. Tiene que reconocerse ante todo que aquí, como en todas las vivencias intencionales, deben distinguirse por principio los dos lados: nóesis y nóema. [195]

Hay que hacer aquí la observación crítica de que los conceptos de ESENCIA "INTENCIONAL" y ESENCIA "COGNOSCITIVA", establecidos en las *Investigaciones lógicas*,[a] son sin duda correctos, pero susceptibles todavía de una segunda interpretación, dado que por principio pueden entenderse como expresiones no sólo de esencias noéticas, sino también de esencias noemáticas, y de que la aprehensión noética, tal como allí se desarrolló unilateralmente, no es justamente la que debe entrar en consideración para la formación del concepto lógico-puro de juicio (o sea, del concepto que requiere la lógica pura en el sentido de la *mathesis* pura, en oposición al concepto noético de juicio de la noética lógica normativa). La distinción entre el FALLAR UN / JUICIO y el JUICIO FALLADO, que se impone /218/ ya en el habla corriente, puede servir de índice certero, a saber, de que a la vivencia judicativa le es CORRELATIVAMENTE inherente EL juicio puro y simple como nóema.

Justo éste es lo que habría que entender luego por el "juicio" o la PROPOSICIÓN EN SENTIDO LÓGICO-PURO —sólo que

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, II, 1a. ed., Investigación V., § 21, p. 391. [En el § 21 de la Investigación V., al que aquí remite Husserl, se introducen las nociones de "esencia intencional y "esencia significativa"; la de "esencia cognoscitiva" no se introduce hasta la Investigación VI, § 28. Como son aquéllas y no ésta las que tienen interés en este lugar, cabe preguntarse si no se debe a un error el que aquí aparezca en el texto "cognoscitiva" [*erkenntnismässig*] en vez de "significativa" [*bedeutungsmässig*]. (*N. del t.*)]

la lógica pura no se interesa por el nóema en su composición plena, sino por él en tanto se lo concibe determinado exclusivamente por una esencia MÁS ESTRECHA, a cuya determinación más precisa ha mostrado el camino el intento de distinción de las *Investigaciones lógicas* mencionado arriba. Si queremos, partiendo de una determinada vivencia judicativa, obtener el pleno nóema, tenemos que tomar, como antes se dijo, "el" juicio exactamente tal como es conciente precisamente en esta vivencia, mientras que en las consideraciones lógico-formales la identidad "del" juicio va mucho más allá. Un juicio evidente, S es P, y "el mismo" juicio ciego, son diferentes noemáticamente, pero idénticos según un núcleo de sentido, el cual es
[196] lo | único determinante para la consideración lógico-formal. Es una distinción semejante a la ya tocada entre el nóema de una percepción y el de una *re*-presentación paralela, que se representa el mismo objeto, con un contenido de determinación exactamente igual, en la misma caracterización (como "siendo cierto", "siendo dudoso", etc.). Las especies de actos son diferentes, y por lo demás queda todavía un gran espacio libre para distinciones fenomenológicas —pero el[681] qué noemático es idéntico. Añadimos aún que a la idea de juicio caracterizada hace un instante, la cual constituye el concepto fundamental de la lógica formal (la disciplina de la *mathesis universalis* referente a las significaciones predicativas), se halla correlativamente enfrentada la idea noética: "el juicio" en un segundo sentido, a saber, entendido como juzgar en general, con generalidad eidética y determinada puramente por la forma.[682] Éste es el concepto fundamental de la jurisprudencia noética formal del juzgar.[a]

[a] Por lo que toca al concepto de Bolzano del "juicio en sí", la "proposición en sí", por la exposición de la *Wissenschaftslehre* [*Teoría de la ciencia*] se puede ver que Bolzano no llegó a ponerse en claro el sentido propio de su innovadora concepción. No vio nunca que aquí se está delante de DOS interpretaciones posibles por principio, ambas susceptibles de ser designadas como "juicio en sí": lo específico de la vivencia judicativa (la idea NOÉTICA) y su idea NOEMÁTICA correlativa. Sus descripciones y explicaciones son equívocas. Como matemático orientado *objetivamente*, lo que él tenía a la vista en todo caso era —aunque un giro ocasional (*cfr.* en *l. c.*, I, p. 85, la cita laudatoria de la *Denklehre* [*Teoría del pensar*] de Mehmel) parece hablar en contra— el concepto noemático. Lo tenía a la vista exactamente como el aritmético

Todo lo que acabamos de exponer es válido también para /219/ otras vivencias noéticas, como, por ejemplo, según se comprende de suyo, para todas las que están emparentadas por esencia con los juicios en cuanto certezas predicativas: así, las correspondientes suposiciones, conjeturas, dudas y también rechazos; en esto, la conformidad puede ir tan lejos que en el nóema se presente un contenido de sentido en todas partes idéntico, sólo que | provisto de diferentes "caracterizaciones". [197] [684]EL MISMO "S es P", como NÚCLEO NOEMÁTICO, puede ser "CONTENIDO" de una certeza, de un suponer como posible o de un conjeturar, etc. En el nóema el "S es P" no está solo; sino que, tal como el pensamiento lo destaca en él como contenido, es algo no independiente; es conciente en cada caso en cambiantes caracterizaciones, de las que no puede carecer el pleno nóema: es conciente con el carácter del "cierto" o del "posible", del "probable", del "nulo", etc., caracteres a todos los cuales competen las comillas modificantes y que, como correlatos, están especialmente coordinados a los momentos vivenciales noéticos del tener-por-posible, tener-por-probable, tener-por-nulo, etc.

De esta manera se separan, como se ve a la vez, dos conceptos fundamentales de "CONTENIDO DEL JUICIO", e igualmente de contenido de la conjetura, contenido de la pregunta, etc. No rara vez usan los lógicos la expresión de contenido del juicio[685] de tal suerte que lo mentado es patentemente (aunque sin la diferenciación tan necesaria) el concepto noético o

tiene a la vista el número —orientado como está hacia las operaciones con números, pero no hacia los problemas fenomenológicos de la relación entre el número y la conciencia del número.[683] La fenomenología le fue aquí, en la esfera lógica, como en general, algo COMPLETAMENTE EXTRAÑO al gran lógico. Esto no puede menos de ser claro para todo el que haya estudiado realmente la *Wissenschaftslehre* de Bolzano, que por desgracia se ha vuelto tan rara, y además no esté inclinado a confundir toda elaboración de conceptos eidéticos fundamentales —la labor fenomenológicamente ingenua— con una labor fenomenológica. Habría entonces que ser tan consecuente como para llamar fenomenólogo a todo matemático creador de conceptos, digamos a un G. Cantor en vista de su genial determinación de los conceptos fundamentales de la teoría de conjuntos, e igualmente, en conclusión, también al desconocido creador de los conceptos geométricos fundamentales en la aurora de la antigüedad.

lógico-noemático de juicio, los dos conceptos que hemos caracterizado anteriormente. A ellos corren paralelos, y como es obvio sin coincidir jamás con ellos ni entre sí, los correspondientes pares de conceptos en las conjeturas, las preguntas, las dudas, etc. Pero de AQUÍ resulta un segundo sentido del
/220/ contenido del juicio / —como un "contenido"[686] que el juicio puede tener de idénticamente COMÚN con una conjetura (o un conjeturar), con una pregunta (o un preguntar) y otros nóemas de actos o nóesis.

§ 95. *Las distinciones análogas en la esfera de la emoción y de la voluntad*

Análogas consideraciones son válidas, como uno se convence fácilmente, para la esfera de la emoción y de la voluntad, para vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido, del desear, resolverse, actuar; todas éstas son vivencias que contienen varias y con frecuencia múltiples estratificaciones intencionales, tanto noéticas cuanto, en correspondencia, también noemáticas.

Estas estratificaciones son, dicho en términos generales, de tal suerte que los estratos superiores del fenómeno total pueden cesar[687] sin que lo restante deje de ser una vivencia intencional concretamente íntegra,[688] y también, a la inversa, una vivencia concreta puede adoptar un nuevo estrato total noético; como cuando, por ejemplo, a una representación concreta se superpone[689] un momento no independiente de "valorar" o, a la inversa, vuelve a cesar.[690]

[198] Cuando, de esta forma, un percibir, fantasear, juzgar, etc., funda una estrato de valorar que lo recubre por entero, tenemos en el TODO DE FUNDACIÓN, designado, por su nivel más alto, vivencia concreta de valoración, DISTINTOS NÓEMAS O SENTIDOS. Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido DE ÉSTE. Tenemos, por consiguiente, que distinguir: los objetos, *cosas*, cualidades, estados de cosas, que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y, por otro lado, los objetos de valor mismos, los estados de valor mismos, o las

modificaciones noemáticas que les corresponden, y luego en general los nóemas completos inherentes a la conciencia de valor concreta.

A título de aclaración, obsérvese, ante todo, que para mayor precisión hacemos bien (aquí y en todos los casos análogos) en introducir términos relativos diferenciantes a fin de mantener mejor separados objeto valioso y objeto de valor, estado de cosas valioso y estado de cosas de valor, / propiedad valiosa /221/
y propiedad de valor (lo que tiene todavía un doble sentido).* Hablamos de la mera "cosa" que es valiosa, que tiene carácter de valor, VALIOSIDAD;[691] y, frente a ella, del VALOR CONCRETO mismo o de la *OBJETIDAD* DE VALOR. Igualmente hablamos en forma paralela del MERO ESTADO DE COSAS o de la MERA SITUACIÓN, y del ESTADO DE VALOR o de la SITUACIÓN DE VALOR, allí donde el valorar tiene por soporte fundante la conciencia de un estado de cosas. La *objetidad* de valor implica su cosa, y aporta como nueva capa *objetiva* la VALIOSIDAD. El estado de valor alberga en sí el mero estado de cosas que le es inherente; la propiedad de valor, igualmente, la propiedad de la cosa y encima la valiosidad.

También hay que distinguir aquí, además, entre la *objetidad* de valor pura y simplemente y la *OBJETIDAD* DE VALOR ENTRE COMILLAS que reside EN EL NÓEMA. Así como al percibir le hace frente lo percibido en cuanto tal, en un sentido que excluye la cuestión del ser verdadero de lo percibido, de igual manera al valorar le hace frente lo valorado en cuanto tal, y nuevamente de tal suerte que el ser del valor (de la cosa valorada Y de su ser en verdad un valor) queda fuera de cuestión. Para la captación del nóema hay que desconectar todas las posiciones actuales. Y hay que observar bien, de nuevo, que al PLENO "sentido" del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es conciente en la respectiva | vivencia [199]
del valor; y que la *objetidad* de valor entre comillas no es, sin más, el pleno nóema.

*El autor se refiere obviamente al término alemán usado: *Werteigenschaft*, pero el mismo doble sentido puede apreciarse en español, ya que la expresión "propiedad de valor" puede entenderse como referida a una propiedad que es valorada (y ésta es la intención principal del texto) o como referida a una propiedad de la esfera del valor (bueno, bello, etc.).

Las distinciones hechas se despliegan igualmente en la ESFERA DE LA VOLUNTAD.

Por un lado tenemos el RESOLVERSE, que en cada caso ejecutamos con todas las vivencias que requiere como subsuelo y que él, tomado en su concreción, encierra en sí. A él pertenece una variedad de momentos noéticos. Las posiciones de la voluntad tienen por base posiciones valorativas, posiciones de *cosas*, etc. Por otro lado, encontramos la RESOLUCIÓN como una especie propia de *objetidad* perteneciente específicamente al dominio de la voluntad; y ella está patentemente fundada en otras *objetidades* noemáticas de aquellos otros dominios. Si, como fenomenólogos, desconectamos todas nuestras posiciones, le queda de nuevo al fenómeno de la voluntad, como vivencia intencional fenomenológicamente pura, su "QUERIDO EN CUANTO TAL", como un NÓEMA PROPIO DEL QUERER: LA
/222/ "MENCIÓN DE LA VOLUNTAD", / y exactamente tal como ella es "mención" en esta voluntad (en la esencia plena), y con todo aquello que es querido y "por lo que es" querido.

Acabamos de decir "mención" [*Meinung*]. Esta palabra se impone aquí por todas partes, lo mismo que las palabras "sentido" y "significación". Al MENTAR [*Meinen*] o presumir [*Vermeinen*]* corresponde entonces la MENCIÓN, al SIGNIFICAR la SIGNIFICACIÓN. Sin embargo, todas estas palabras están cargadas con tantos equívocos por transferencia —y no en último término también con aquellos que proceden del deslizamiento hacia estos estratos correlativos cuya separación científica debe practicarse con todo rigor—, que está en su lugar la mayor cautela con respecto a ellas. Nuestras consideraciones se mueven ahora dentro de la más amplia extensión del género esencial "vivencia intencional". Mas el hablar de "mentar" se limita normalmente a esferas más estrechas, pero que fungen a la vez como estratos inferiores de los fenómenos de las es-

*Normalmente estos dos términos alemanes, "*Meinen*" y "*Vermeinen*" (sustantivaciones de sus verbos respectivos), pueden tratarse como sinónimos (lo mismo que los respectivos verbos), lo cual ya esta misma frase está señalando. Cuando no son exactamente sinónimos, hemos traducido "*Vermeinen*" como "presumir" ("*vermeint*" como "presunto", etc.), tratando de expresar el matiz en que se distinguen. La traducción del presente pasaje trata sólo de dar cuenta de la presencia simultánea de ambos términos.

feras más amplias. Por ello, la palabra (y las expresiones hermanadas con ella) sólo podrá entrar en consideración, como término técnico, para estas esferas más estrechas. Para las generalidades nos prestan seguramente mejores servicios nuestros nuevos términos y los análisis de ejemplos que hemos añadido.

§ 96 . *Transición a los capítulos ulteriores. Observaciones finales*

Hemos puesto tanto cuidado en poner de relieve la distinción general entre nóesis[692] (esto es, la vivencia intencional concretamente íntegra, designada poniendo énfasis en sus componentes noéticos) | y nóema, porque el captarla y dominarla es [200]
para la fenomenología de la mayor trascendencia; en verdad, es literalmente decisiva para su correcta fundamentación. A primera vista parece tratarse de algo comprensible de suyo: toda conciencia es conciencia de algo, y los modos de la conciencia son muy diversos. Pero al aproximarnos más, sentimos las grandes dificultades. Éstas conciernen a la comprensión del modo de ser del nóema, a la forma en que éste "radique" en la vivencia, en que sea "conciente" en ella. Conciernen muy particularmente a la nítida distinción entre lo que sea cosa de la vivencia misma a la manera de un fragmento ingrediente de ella y cosa[693] del / nóema, lo que haya de atribuirse a éste como /223/
propio. También la correcta articulación en la estructuración paralela de la nóesis y el nóema deparará todavía bastantes dificultades. Aun después de haber llevado ya felizmente a cabo fragmentos capitales de las distinciones que son pertinentes en esta coyuntura en relación con las representaciones y los juicios, que es donde primero se ofrecen y a cuyo respecto se encuentra en la lógica un trabajo previo muy valioso pero ni con mucho suficiente, todavía se necesita de algún esfuerzo y dominio de sí mismo para no solamente postular y afirmar las diferenciaciones paralelas en los actos emotivos, sino llevarlas realmente a clara dación.

No podemos dedicarnos aquí, en el contexto de nuestras meditaciones meramente iniciales, a desarrollar sistemáticamente fragmentos de la fenomenología. Con todo, nuestras metas requieren penetrar en las cosas más hondo que hasta aquí y esbozar los comienzos de semejantes investigaciones. Ello es ne-

cesario para poner las estructuras noético-noemáticas tan en claro, que su significación para la problemática y la metodología de la fenomenología pueda resultar comprensible. Una idea sustanciosa de la fecundidad de la fenomenología, de la magnitud de sus problemas, de la índole de su modo de proceder, sólo puede adquirirse pisando realmente dominio tras dominio y haciendo visible la vastedad de los problemas inherentes a ellos. Pero pisar realmente cada uno de esos dominios y sentirlo como un firme campo de labranza, sólo es posible llevando a cabo deslindes y aclaraciones fenomenológicos, únicamente con los cuales puede resultar comprensible también el sentido de los problemas que hay que resolver aquí. Rigurosamente a este estilo se sujetarán nuestros subsiguientes análisis y planteamientos de problemas, como en parte ya lo han hecho los practicados hasta aquí. Nos mantenemos solamente, por cierto, dentro de esferas limitadas, por multiformes que puedan parecerle al neófito las materias tratadas. Naturalmente, preferimos lo que está relativamente más cerca de las entradas
[201] a la fenomenología | y lo que es incondicionalmente necesario para poder seguir grandes líneas sistemáticas y comprensivas. Difícil es TODO; todo requiere penosa concentración en las daciones de la intuición esencial específicamente fenomenológica. Un "camino real" a la fenomenología, y por ende también a la filosofía, no lo hay. Hay sólo el ÚNICO que hay: el que les traza su propia esencia.

/224/ Permítase aún, finalmente, la siguiente observación. La fenomenología se presenta en nuestra exposición como ciencia INCIPIENTE. Cuánto de los resultados de los análisis intentados aquí es definitivo, sólo puede decirlo el futuro. Seguramente mucho de lo que hemos descrito habrá que describirlo *sub specie aeterni* de otra manera. Pero a una cosa podemos y debemos aspirar: a describir fielmente a cada paso lo que en realidad vemos desde nuestro punto de vista y después del estudio más serio. Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de llevar a enunciado lo que de acuerdo con el momento y las circunstancias TENÍA que ser enunciado, lo cual, por ser fiel expresión de algo visto, conservará siempre su valor

—aunque nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras. Con igual espíritu queremos ser en adelante expositor fiel de las configuraciones fenomenológicas y salvaguardar por lo demás el hábito de la libertad interior incluso frente a nuestras propias descripciones.

CAPÍTULO CUARTO /225/

SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LAS ESTRUCTURAS NOÉTICO-NOEMÁTICAS

§ 97 . *Los momentos hyléticos y noéticos como momentos vivenciales ingredientes, los momentos vivenciales noemáticos como no ingredientes*

En el capítulo anterior, al introducir la distinción entre lo noético y lo noemático, usamos los términos de ANÁLISIS DE INGREDIENTES y ANÁLISIS INTENCIONAL. Partamos de aquí. Una vivencia fenomenológicamente pura tiene componentes que son ingredientes suyos. Limitémonos, en gracia a la sencillez, a vivencias noéticas del nivel inferior,[694] o sea, a aquellas cuya intencionalidad no es compleja en virtud de múltiples estratos noéticos erigidos unos sobre otros, como los que hemos constatado en los actos del pensamiento, de la emoción y de la voluntad.

Puede servirnos de ejemplo una percepción sensible, la percepción simple de árbol que tenemos ahora que miramos al jardín, | cuando observamos en una unidad de conciencia este [202]
árbol que está ahí, que ahora está ahí quieto, luego aparece movido por el viento, y que también se ofrece en muy diversos modos de aparecer en la medida en que, sin dejar de observarlo, cambiamos nuestra posición en el espacio en relación con él, digamos acercándonos a la ventana o simplemente alterando la posición de la cabeza o de los ojos, a la vez que relajamos la acomodación y de nuevo la tensamos, etc. La unidad de UNA percepción puede de esta forma abrazar en sí una gran multiplicidad de modificaciones que nosotros, en cuanto observadores en actitud natural, adscribimos, ora al objeto real como alteraciones SUYAS, ora a una relación *real* y real con nuestra

subjetividad psicofísica *real*, y finalmente a esta misma. Pero ahora se trata de describir lo que queda de ello como residuo fenomenológico, cuando reducimos a la "inmanencia pura", y LO QUE ALLÍ HA DE VALER COMO FRAGMENTO INGREDIENTE DE LA VIVENCIA PURA y lo que no. Y esto quiere decir llegar a poner completamente en claro que, en verdad, a la esencia
/226/ de la / vivencia de percepción en sí misma es inherente el "árbol percibido en cuanto tal", o el pleno nóema, que no resulta afectado por la desconexión de la realidad del árbol mismo y del mundo entero; y que, por otra parte, empero, este NÓEMA con su "árbol" entre comillas NO ESTÁ MÁS CONTENIDO COMO INGREDIENTE EN LA PERCEPCIÓN QUE EL ÁRBOL DE LA REALIDAD.

¿Qué encontramos como ingrediente en ella como vivencia pura, contenido en ella en la misma forma que en un todo sus partes, sus fragmentos y sus momentos no convertibles en fragmentos? Hemos puesto de relieve ya ocasionalmente estas auténticas partes ingredientes bajo los títulos de partes integrantes *MATERIALES* y NOÉTICAS. Contrastémoslas con los componentes noemáticos.

El color del tronco del árbol, puramente como el perceptivamente conciente, es exactamente "el mismo" que aquel que antes de la reducción fenomenológica tomábamos como el color del árbol real (al menos, en cuanto hombres "naturales" y antes de la intrusión de conocimientos de la física). Ahora bien, ESTE color, puesto entre paréntesis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como fragmento ingrediente a la vivencia de percepción, aun cuando también en ésta encontramos "algo como color", a saber, el "color de la sensación", el momento hylético de la vivencia concreta en el que se "matiza" el color noemático u "*objetivo*".

Ahí se matiza, empero, el color noemático uno y mismo, que es, pues, conciente en la unidad continua de una concien-
[203] cia perceptiva | mudable COMO un color idéntico, en sí inalterado, en una continua multiplicidad de colores de sensación. Vemos un árbol inalterado por lo que toca al color —al suyo, al color del árbol—, mientras que las posiciones de los ojos, las orientaciones relativas, tienen múltiples cambios, la mirada peregrina sin cesar por el tronco, las ramas, mientras que al

mismo tiempo nos acercamos y así hacemos fluir de diverso modo la vivencia de percepción. Ejecutamos la reflexión sobre las sensaciones, la que se dirige a las matizaciones: captamos entonces éstas como daciones evidentes, y en perfecta evidencia podemos, alternando la actitud y la dirección de la atención, ponerlas también en relación a ellas y a los correspondientes momentos objetivos, reconociendo su correspondencia y viendo / también sin más, por ejemplo, que los colores de la /227/ matización pertenecientes a cualquier color fijo de la *cosa* se comportan respecto de él como una continua "multiplicidad" respecto de la "unidad".(13)

Al ejecutar la reducción fenomenológica obtenemos incluso la intelección esencial general de que el objeto árbol puede aparecer en una percepción como determinado OBJETIVAMENTE tal como aparece en ella, SÓLO CUANDO los momentos hyléticos (o en el caso de que se trate de una serie continua de percepciones —cuando las continuas variaciones hyléticas) sean justo los que son y no otros. En ello radica, pues, que toda alteración[695] del contenido hylético de la percepción, si no llega a suprimir de plano la conciencia perceptiva, tiene por lo menos que tener el resultado de que lo que aparece se vuelva algo *objetivamente* "distinto", sea en sí mismo, sea en la manera de la orientación que pertenece a su aparición, etc.

Con todo esto es también absolutamente indudable que la "unidad" y la "multiplicidad" pertenecen aquí a DIMENSIONES TOTALMENTE DIFERENTES, y justo TODO LO HYLÉTICO pertenece a la vivencia concreta como fragmento INGREDIENTE; en cambio, lo que en lo hylético, como lo múltiple, se "exhibe" o "matiza", pertenece al NÓEMA.[696]

Pero las *materias* están, dijimos ya antes, "animadas" por momentos noéticos: experimentan (mientras el yo no está vuelto a ellas, sino al objeto) "aprehensiones", "daciones de sentido", que en la reflexión captamos precisamente en y con las *materias*. El resultado inmediato en este respecto es que no sólo los momentos hyléticos (los colores de la sensación, los sonidos de la sensación, etc.), sino también las aprehensiones que los animan —o sea, AMBOS A UNA: también el APARECER del color, del sonido y lo mismo de cualquier | cualidad del objeto—, [204] pertenecen al acervo de "ingredientes" de la vivencia.

Es, pues, válido en general lo siguiente: en sí misma la percepción es percepción de SU objeto, y a cada componente que la descripción dirigida "*objetivamente*" destaca en el objeto corresponde un componente ingrediente de la percepción: pero, bien entendido, sólo en tanto que la descripción se atiene fielmente al objeto TAL COMO este "está ahí" él mismo en ESTA percepción. No podemos caracterizar todos estos componentes noéticos si no es recurriendo al *objeto* noemático y sus momentos, diciendo por ejemplo: conciencia, más precisamente
/228/ / conciencia perceptiva DE un tronco de árbol, del color del tronco, etc.

Por otra parte, nuestra reflexión mostró en efecto que la unidad vivencial de los componentes hyléticos y noéticos, que son ingredientes, es una unidad totalmente distinta de la unidad que es "conciente en ella" de los componentes del nóema; y también de la unidad que une todos aquellos componentes vivenciales ingredientes con aquello que mediante ellos y en ellos llega a la conciencia como nóema. Lo "CONSTITUIDO TRASCENDENTALMENTE" "por medio" de las funciones noéticas "sobre la base" de las vivencias *materiales* es en verdad algo "dado", y si describimos fielmente en intuición pura la vivencia y lo conciente noemáticamente en ella, algo EVIDENTEMENTE dado; pero pertenece a la vivencia precisamente en un sentido completamente distinto que sus elementos constitutivos ingredientes y, por ende, auténticos.

La designación de la reducción fenomenológica e igualmente de la esfera pura de las vivencias como "trascendentales", descansa justo en que en esta reducción encontramos una esfera absoluta de *materias* y formas noéticas a cuyos entrelazamientos de formas determinadas es inherente POR NECESIDAD ESENCIAL INMANENTE este portentoso tener conciente algo determinado o determinable, dado de tal o cual manera, que para la conciencia misma es algo frontero, por principio extraño, no ingrediente, trascendente, y en que aquí está la fuente primitiva de la única solución pensable de los problemas más profundos del conocimiento, los que conciernen a la esencia y la posibilidad del conocimiento *objetivamente* válido de lo trascendente. La reducción "trascendental" practica ἐποχή con respecto a la realidad: pero a aquello que de está

le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que radica en ellos mismos, y con ello la forma como lo *real* es precisamente conciente, y en especial dado, en la conciencia misma. El conocimiento de que aquí se trata exclusivamente de nexos EIDÉTICOS, o sea, incondicionalmente necesarios, | abre a la [205] investigación un amplio campo, el de las relaciones esenciales entre lo noético y lo noemático, entre vivencia de conciencia y correlato de conciencia. Pero este último título esencial incluye: la objetividad de conciencia en cuanto tal y a la vez las formas del cómo noemático de lo mentado o lo dado. En la esfera de nuestro ejemplo brota ante todo la evidencia general de que la percepción no es un vacío tener presente el objeto, sino que es / inherente ("*a priori*") a la esencia propia de la per- /229/ cepción tener "su" objeto, y tenerlo como unidad de CIERTO acervo noemático, que para otras percepciones del "mismo" objeto es cada vez distinto, pero siempre esencialmente predelineado; o de que a la esencia del objeto del caso, determinado *objetivamente* de tal o cual manera, es inherente ser noemático justamente en percepciones de tal índole descriptiva y sólo poder serlo en ellas, etc.[697]

§ 98. [698] *Modos de ser del nóema. Morfología de las nóesis. Morfología de los nóemas*

Pero aún son menester importantes complementos. Ante todo es muy de advertir que todo pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes, o a la reflexión de índole enteramente distinta que descompone su nóema, produce nuevos fenómenos, y que incurriríamos en errores si confundiésemos los nuevos fenómenos, que en cierto modo son transformaciones de los antiguos, con éstos, y adscribiéramos a los primeros lo que hay en éstos de ingrediente o de noemático. Así, no se quiere decir, por ejemplo, que los contenidos *materiales*, digamos los contenidos de color que matizan, se hallen en la vivencia de percepción igual que se hallan en la vivencia analizadora. En aquélla se hallaban, para mencionar sólo un punto, contenidos como momentos ingredientes, pero no estaban percibidos, no eran captados objetivamente. En cambio, en la vivencia analizadora son objetos, puntos de mira de funciones noéticas que antes no estaban presentes. Aun cuando

estas *materias* siguen ejerciendo sus funciones de exhibición, también éstas han experimentado una alteración esencial (ciertamente, una alteración de otra dimensión). De esto se hablará todavía más adelante. Es patente que esta distinción entra esencialmente en cuenta para el método fenomenológico.

Tras esta observación, dirigimos nuestra atención a los siguientes puntos, pertenecientes a nuestro tema particular. An-
[206] tes que | nada, toda vivencia es de tal índole que existe por principio la posibilidad de volver la mirada a ella y a sus componentes ingredientes, e igualmente, en la dirección opuesta, al nóema, digamos, al árbol visto en cuanto tal. Ahora bien, lo dado en este emplazamiento de la mirada es ello mismo en
/230/ verdad, lógicamente dicho, un objeto, / pero un objeto absolutamente NO-INDEPENDIENTE. Su *ESSE* consiste exclusivamente en su "*PERCIPI*" —sólo que esta proposición no vale menos en ningún sentido que en el berkeleyano, ya que aquí, en efecto, el *PERCIPI* no contiene el *ESSE* como fragmento ingrediente.

Esto se transfiere, naturalmente, a la consideración eidética: el eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética; ambos se copertenecen EIDÉTICAMENTE. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de la conciencia de tal o cual ÍNDOLE, que es conciencia de él.

Pero, a pesar de esta no-independencia, el nóema permite que se le considere por sí, se le compare con otros nóemas, se indaguen sus posibles reconfiguraciones, etc. Cabe[699] esbozar una MORFOLOGÍA GENERAL Y PURA DE LOS NÓEMAS, a la que se opondría CORRELATIVAMENTE una general y no menos pura MORFOLOGÍA DE LAS VIVENCIAS NOÉTICAS CONCRETAS con sus componentes HYLÉTICOS y ESPECÍFICAMENTE NOÉTICOS.

Naturalmente, estas dos morfologías EN MODO ALGUNO se comportarían una respecto de la otra, por así decirlo, como IMÁGENES EN EL ESPEJO, o pasarían de la una a la otra mediante un mero cambio de signo, como si sustituyéramos, digamos, todo nóema N por "conciencia de N". Esto se desprende ya, en efecto, de lo que expusimos arriba con respecto a la copertenencia entre las cualidades unitarias en el NÓEMA de *cosa* y sus multiplicidades de matización hyléticas en las posibles percepciones de *cosa*.[700]

Podría ahora parecer que lo mismo tendría que ser válido también respecto de los momentos[701] específicamente NOÉTICOS. Cabría en particular apuntar a aquellos momentos que hacen que una compleja multiplicidad de datos hyléticos, digamos datos de color o datos táctiles, etc., alcance la función de una matización múltiple de una y la misma *cosa objetiva*. Basta recordar, en efecto, que en las *materias* mismas no está, por su esencia, unívocamente predelineada la referencia a la unidad *objetiva*, antes bien, el mismo complejo *material* puede experimentar variadas aprehensiones que saltan de unas a otras discontinuamente, y en conformidad con las cuales vienen a ser concientes objetividades DIFERENTES. | ¿No está ya claro [207] con esto que EN LAS APREHENSIONES ANIMADORAS MISMAS, como momentos vivenciales, residen DIFERENCIAS ESENCIALES, y se diferencian junto con las matizaciones / a las que /231/ siguen y mediante la animación de las cuales constituyen ellas "sentido"? Por tanto, podría sacarse esta conclusión: existe sin duda un PARALELISMO entre nóesis y nóema, pero de tal suerte que las configuraciones tienen que ser descritas POR AMBOS LADOS y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades "constituyentes". La conciencia que une "funcionalmente" lo múltiple y constituye a la vez la unidad NUNCA muestra de hecho[702] identidad cuando en el correlato noemático está dada la identidad del "objeto". Cuando, por ejemplo, diversos segmentos de una percepción duradera constituyente de la unidad de una *cosa* muestran algo idéntico, este árbol uno, inalterado en el sentido de esta percepción —que ahora se da en esta orientación, luego en aquélla, ahora por el lado de adelante, luego por el de atrás, y en lo que respecta a las cualidades visualmente captadas de cualquier sitio del árbol, primero indistinta e indeterminadamente, luego distinta y determinadamente, etc.—, el objeto con que nos encontramos en el nóema es conciente como un objeto idéntico en sentido literal, pero la conciencia de él en los distintos segmentos de su duración inmanente es no-idéntica, sino sólo enlazada, unida sin solución de continuidad.

Con todo cuanto hay de justo en lo dicho, las conclusiones sacadas no son, empero, enteramente correctas, puesto que en

estas difíciles cuestiones es imperiosa la mayor cautela. Los paralelismos aquí existentes –y hay VARIOS de ellos, que con demasiada facilidad se mezclan unos con otros– están afectados de grandes dificultades todavía muy menesterosas de aclaración. Necesitamos tener cuidadosamente a la vista la distinción entre las vivencias noéticas concretas, las vivencias junto con sus momentos hyléticos, y las puras nóesis como meros complejos de momentos noéticos. También necesitamos mantener distinguidos: el pleno nóema[703] y, por ejemplo, en el caso de la percepción, el "objeto que aparece en cuanto tal". Si tomamos este "objeto" y todos sus "predicados" objetivos –las modificaciones noemáticas de los predicados de la *cosa* percibida puestos pura y simplemente como reales en la percepción normal–, es él y son estos predicados ciertamente unidades frente a multiplicidades de vivencias de conciencia constituyentes (nóesis
/232/ concretas). Pero también son unidades de / multiplicidades
[208] NOEMÁTICAS. Así lo | reconocemos tan pronto como hacemos entrar al círculo de la atención las caracterizaciones noemáticas del "objeto" noemático (y de sus "predicados"), que hasta aquí hemos malamente descuidado.[704] Así, es cierto, por ejemplo, que el color que aparece es una unidad frente a las multiplicidades NOÉTICAS y en especial de tales caracteres noéticos de aprehensión. Pero una investigación más detallada muestra que a todas las variaciones de estos caracteres, si no en el "color mismo", que sigue apareciendo siempre, sí en sus cambiantes "modos de darse", por ejemplo, en la "orientación relativamente a mí" en que aparece, corresponden paralelos NOEMÁTICOS. Así, pues, en las "caracterizaciones" noemáticas se reflejan en general caracterizaciones noéticas.

CÓMO ocurre esto, tendrá que ser un tema de amplios análisis, y no simplemente para la esfera de la percepción preferida aquí como ejemplo. Hemos de analizar unas tras otras las distintas especies de conciencia con sus diversos caracteres noéticos e indagar en ellas los paralelos noético-noemáticos.

Pero tenemos que persuadirnos por adelantado de que el PARALELISMO entre la UNIDAD DEL OBJETO NOEMÁTICO "MENTADO" ASÍ Y ASÁ, del objeto que tenemos en "mente", y las CONFIGURACIONES DE CONCIENCIA CONSTITUYENTES ("*ordo et connexio rerum – ordo et connexio idearum*") NO DEBE CONFUN-

DIRSE CON EL PARALELISMO DE LA NÓESIS Y EL NÓEMA, en particular entendido como paralelismo de los caracteres noéticos y de los correspondientes caracteres noemáticos.

A este último paralelismo se refieren las consideraciones que ahora siguen.

§ 99. *El núcleo noemático y sus caracteres en la esfera de las presentaciones y las* re-*presentaciones*

Nuestra tarea es, pues, ensanchar considerablemente el círculo de lo que se ha señalado en las dos series paralelas de sucesos noéticos y noemáticos, para alcanzar el pleno nóema y la plena nóesis. Lo que hasta aquí tuvimos preferentemente a la vista, cierto que sin sospechar aún cuán grandes / problemas se encierran ahí, es precisamente sólo un núcleo central y además ni siquiera unívocamente delimitado. /233/

Recordamos ante todo aquel "sentido objetivo"[705] que se nos ofrecía más arriba[a] al comparar nóemas de representaciones de diversa ÍNDOLE, | de percepciones, recuerdos, representaciones figurativas, etc., como algo susceptible de ser descrito con puras expresiones *objetivas*, y hasta recíprocamente con expresiones idénticas en el caso límite favorablemente elegido, el de un objeto, por ejemplo un árbol, completamente igual, igualmente orientado, en todo respecto igualmente aprehendido, que se exhibe perceptiva, recordativa, figurativamente, etc. Frente al idéntico "árbol que aparece en cuanto tal", con el cómo "*objetivo*" idéntico del aparecer, quedan las diferencias de la MANERA DE DARSE, cambiantes de una especie de intuición a otra y según las restantes especies de representación. [209]

Aquello idéntico es una vez conciente "ORIGINARIAMENTE", otra "RECORDATIVAMENTE", una tercera "FIGURATIVAMENTE", etc. Pero con ello se designan CARACTERES EN EL "ÁRBOL QUE APARECE EN CUANTO TAL", que pueden encontrarse al dirigir la mirada al correlato noemático y no al dirigirla a la vivencia y su composición ingrediente. NO se expresan con ello "MODOS DE CONCIENCIA" en el sentido de momentos noéticos, sino MODOS EN QUE se da LO CONCIENTE MISMO Y

[a] *Cfr. supra*, § 91, p. 188 s.

COMO TAL. Como caracteres EN lo, por así decirlo, "*ideal*", son ellos mismos "*ideales*" y no ingredientes.

En un análisis más preciso se advierte que los caracteres puestos por ejemplo no pertenecen a UNA serie.

Por un lado, tenemos la modificación REPRODUCTIVA simple, la *re*-presentación simple, que EN SU PROPIA ESENCIA SE DA, harto notablemente, como MODIFICACIÓN DE ALGO DISTINTO. La *re*-presentación remite en su propia esencia fenomenológica a la percepción: por ejemplo, el acordarse de algo pasado implica, como ya advertimos anteriormente, el "haber percibido"; así, pues, en cierto modo la percepción "correspondiente" (percepción del mismo núcleo de sentido) es conciente en el recuerdo, pero, sin embargo, no está realmente conteni-
/234/ da en él. El recuerdo es, precisamente en su / propia esencia, "modificación de" percepción. CORRELATIVAMENTE, lo caracterizado como pasado se da en sí mismo como "presente sido", esto es, como una modificación del "presente", el cual, en cuanto inmodificado, es precisamente el "originario", el "presente en persona" de la percepción.

Por otro lado, la modificación FIGURATIVA pertenece a otra serie de modificaciones. Ella *re*-presenta "en" una "imagen". Pero la imagen puede ser algo que aparezca originariamente, por ejemplo, la imagen "pintada" (no la *COSA* pintura, aque-
[210] lla de la | que se dice, por ejemplo, que cuelga en la pared)[a] que captamos *perceptivamente*. Pero la imagen puede ser también algo que aparezca reproductivamente, como cuando en el recuerdo o en libre fantasía tenemos representaciones figurativas.[706]

A la vez, se observa que los caracteres de esta nueva serie no sólo están referidos retrospectivamente a los de la primera, sino que también presuponen complexiones. Esto último en vista de la distinción entre la "imagen" y lo "representado en la imagen",* inherente noemáticamente a la esencia de esta

[a] *Cfr.* sobre esta distinción más abajo, § 111, p. 226.

*Los términos que usa Husserl son "Bild" y "Abgebildete", que también podrían traducirse como "figuración" y "figurado", o "retrato" y "retratado". La riqueza y diversidad de connotaciones de los términos de este campo semántico producen fácilmente mezclas y confusiones y hacen muy difícil la elección para el traductor. Tenga presente el lector que tanto lo que aquí se

conciencia. En ello se ve también que aquí el nóema encierra siempre en sí un PAR de caracteres en referencia mutua, aunque pertenecientes a diferentes *objetos* de representación como tales.

Finalmente, un tipo cercano y sin embargo nuevo de caracteres noemáticos modificadores (a los que, como en todas partes, corresponden caracteres noéticos paralelos)[707] nos lo ofrecen las REPRESENTACIONES POR MEDIO DE SIGNOS, con su ANÁLOGA oposición del SIGNO y lo DESIGNADO; en éstas se presentan de nuevo complejos de representaciones y, como correlatos de su peculiar unidad en cuanto representaciones por medio de signos, PARES de caracterizaciones noemáticamente conexas en pares de *objetos* noemáticos.

También se observa que así como la "imagen" en sí, de acuerdo con su sentido como "imagen", se da como modificación DE algo, que sin esta modificación estaría allí ello mismo en persona o *re*-presentado, exactamente así se da el "signo", pero a su manera, igualmente[(14)] como modificación de algo.

§ 100. *Conformaciones graduales de las representaciones en la nóesis y el nóema según leyes de esencia* /235/

Todos los tipos de modificaciones de las representaciones tratados hasta aquí son susceptibles siempre de nuevas conformaciones graduales, de tal suerte que las intencionalidades en la nóesis y el nóema se construyen POR GRADOS unas sobre otras, o más bien, SE ENCAJONAN UNAS EN OTRAS de un modo *sui generis*.

Hay *RE*-PRESENTACIONES SIMPLES, modificaciones simples de percepciones. Pero hay también *RE*-PRESENTACIONES DE SEGUNDO, TERCERO Y ESENCIALMENTE DE CUALQUIER GRADO. De ejemplo pueden servirnos los recuerdos "en" recuerdos. Viviendo en el recuerdo "ejecutamos" un nexo de vivencias en el modo de la *re*-presentación. De ello nos convencemos al reflexionar "en" el recuerdo (lo que es, por su parte, una modificación *re*-presentativa | de un reflexionar originario), y en- [211]

traduce como "imagen", "en imagen", "imaginativo", como lo que se traduce como "figura", "figurativo", etc., corresponden a la misma familia de términos derivados de "Bild" ("imagen" o "figura").

tonces encontramos el nexo de vivencias caracterizado como "habiendo sido vivido" recordativamente. Entre las vivencias así caracterizadas, reflexionemos sobre ellas o no, pueden incluso figurar recuerdos, caracterizados como "recuerdos que han sido vividos", y la mirada puede dirigirse a través de ellos a lo recordado de segundo grado. En el nexo de vivencias modificado en segunda potencia pueden figurar una vez más recuerdos, y así *idealiter in infinitum*.

Un mero cambio de signo (cuya índole comprenderemos más adelante) traduce TODOS estos sucesos al tipo de la LIBRE FANTASÍA, lo que da por resultado fantasías en fantasías, y así en cualquier nivel de encajonamiento.

Igualmente hay además MEZCLAS. No sólo toda *re*-presentación entraña por esencia, con respecto al grado inferior más próximo, modificaciones *re*-presentativas de PERCEPCIONES, que se presentan a la mirada captadora en la portentosa reflexión en la *re*-presentación; en la unidad de un fenómeno de *re*-presentación podemos encontrar, JUNTO a *re*-presentaciones de percepciones, *re*-presentaciones de recuerdos, de expectativas, de fantasías, etc., en que las respectivas *re*-presentaciones pueden ser ellas mismas de cada uno de estos tipos. Y todo ello en diferentes grados.

/236/ Esto es válido también para los tipos complejos representación FIGURATIVA y REPRESENTACIÓN POR MEDIO DE SIGNOS. Pongamos un ejemplo de representaciones de grado superior con conformaciones de representaciones muy complicadas y sin embargo fácilmente comprensibles. Un nombre nos recuerda nominativamente la Galería de Dresde y la última visita que hicimos a ella: recorremos las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers[(15)] que representa una galería de cuadros. Si suponemos que los cuadros de esta última exhiben a su vez cuadros que por su parte exhiben inscripciones legibles, etc., podemos medir qué sucesión de representaciones y qué intermediaciones pueden producirse realmente con respecto a las objetividades captables. Pero no son menester casos tan complicados como ejemplo para lograr INTELECCIONES ESENCIALES, en particular para la intelección de la posibilidad ideal de proseguir a capricho los encajonamientos de unas representaciones en otras.

§ 101. *Características de grado. "Reflexiones" de diferentes géneros*

En todas las formaciones graduales de esta índole, que contienen entre sus articulaciones modificaciones de *re*-presentación reiteradas, se constituyen | patentemente NÓEMAS DE UNA CORRESPONDIENTE CONFORMACIÓN GRADUAL. En la conciencia figurativa de segundo grado, una "imagen" está caracterizada en sí misma como imagen de segundo grado, como imagen de una imagen. Si recordamos cómo recordábamos ayer una vivencia de juventud, el nóema "vivencia de juventud" tiene en sí mismo una caracterización de algo recordado de segundo grado. En general: [212]

A todo grado noemático pertenece una CARACTERÍSTICA DE GRADO, como una especie de índice en virtud del cual todo lo caracterizado se da a conocer como perteneciente a su grado —sea, por lo demás, un *objeto* primario o emplazado en cualquier dirección reflexiva de la mirada. Pues A CADA GRADO SON INHERENTES POSIBLES REFLEXIONES EN ÉL; así, por ejemplo, respecto de las *cosas* recordadas en el segundo grado del recuerdo, reflexiones sobre las percepciones pertenecientes al mismo grado (*re*-presentadas, pues, en segundo grado), que son percepciones precisamente de estas *cosas*.

Además: todo grado noemático es "representación" "DE" las daciones de los siguientes. Pero "REPRESENTACIÓN" no quiere decir aquí vivencia de representación, ni el "de" expresa aquí la / relación de la conciencia y el *objeto* de conciencia. Es, en /237/ cierto modo, una INTENCIONALIDAD NOEMÁTICA FRENTE A LA NOÉTICA. Esta última lleva en sí la primera como correlato de conciencia y su intencionalidad cruza en cierto modo la línea de la noemática.[708]

Esto resulta más claro si dejamos que una mirada atenta del yo se dirija a los objetos de conciencia. La mirada pasa A TRAVÉS de los nóemas de la secuencia gradual —hasta llegar al *OBJETO* DEL ÚLTIMO, a través del cual ya no pasa, sino que es el que ella fija. Pero la mirada puede peregrinar DE GRADO EN GRADO, y en lugar de atravesarlos todos, más bien dirigirse, fijándolos, a las daciones de cada uno, y esto, ya EN DIRECCIÓN "RECTA", ya EN DIRECCIÓN REFLEXIONANTE.

En el ejemplo anterior: la mirada puede permanecer en el grado Galería de Dresde: "en el recuerdo" paseamos por Dresde y por la Galería. Podemos luego, siempre dentro del recuerdo, vivir en la contemplación de los cuadros y encontrarnos ahora en los mundos de los cuadros. Luego, vueltos en una conciencia de imagen de segundo nivel a la galería de cuadros pintada, contemplamos los cuadros pintados en ésta; o bien reflexionamos gradualmente sobre las nóesis, etc.[709]

Esta multiplicidad de las posibles direcciones de la mirada es esencialmente inherente a la multiplicidad de intenciona-
[213] lidades referidas unas a otras y fundadas | unas en otras, y siempre que encontramos fundaciones análogas —y en lo que sigue todavía conoceremos varias de una índole muy distinta— se pondrán de manifiesto análogas POSIBILIDADES DE UNA REFLEXIÓN CAMBIANTE.

No hay necesidad de decir cuánto han menester estas relaciones de una investigación esencial científicamente más detenida.

§ 102. *Tránsito a nuevas dimensiones de caracterizaciones*

Con respecto a TODAS las peculiares caracterizaciones con que nos hemos tropezado en el multiforme dominio de la modificación por *re*-presentación, TENEMOS QUE distinguir patentemente, y por la razón ya indicada, entre lo noético y lo noemático. Los "objetos" noemáticos —el *objeto*-imagen o el *objeto* figu-
/238/ rado, el que funge como signo / y el designado, PRESCINDIENDO de las caracterizaciones que les pertenecen: "imagen de", "figurado", "signo de", "designado"— son evidentemente unidades concientes en la vivencia, pero trascendentes a ella.[710] Pero si esto es así, entonces no es posible que los caracteres que resaltan concientemente EN ellos y que son captados en la orientación de la mirada a ellos como propiedades SUYAS, se contemplen como momentos ingredientes de la vivencia. Por difíciles que sean los problemas que traiga consigo la forma en que se relacionen ambos términos, lo que es componente ingrediente de la vivencia y lo que es conciente en ella como no-ingrediente, tenemos que hacer la distinción por todas partes, y tanto por respecto al núcleo noemático, al "objeto intencional en cuanto tal" (y tomado en su modo de darse "*objetivo*"), que

se presenta como portador de los "caracteres" noemáticos del caso, cuanto por respecto a los caracteres mismos.

Pero de semejantes caracteres adherentes al núcleo noemático los hay todavía muy distintos, y son muy diferentes las maneras como pertenecen a él. Se subordinan ellos a GÉNEROS RADICALMENTE DISTINTOS, a DIMENSIONES DE CARACTERIZACIÓN, por decirlo así, radicalmente distintas. Indiquemos por adelantado que TODOS los caracteres a los que aquí se va a aludir o a los que ya se ha aludido (puros títulos para necesarias investigaciones analítico-descriptivas) son DE UN ALCANCE FENOMENOLÓGICO UNIVERSAL. Si empezamos por tratarlos prefiriendo una vez más las vivencias intencionales de estructura relativamente más sencilla, que recoge un determinado y fundamental concepto de "REPRESENTACIÓN" y que son | basamentos necesarios de todas las demás vivencias intencionales, [214] los mismos géneros fundamentales y diferencias de caracteres se encuentran también en todas estas vivencias fundadas y por ende EN TODAS LAS VIVENCIAS INTENCIONALES. La situación es ésta: que en todo momento y necesariamente es conciente un núcleo noemático, un "nóema de objeto", que TIENE que estar caracterizado de alguna manera, y ciertamente según estas o aquellas diferencias (mutuamente excluyentes, por su parte) de CADA género.

§ 103. *Caracteres de creencia y caracteres de ser*

Ahora bien, si miramos en torno en busca de nuevos caracteres, nos / llamará ante todo la atención el hecho de que con /239/ los grupos de caracteres tratados anteriormente se enlazan los CARACTERES DE SER, que son manifiestamente de una índole totalmente diversa. Caracteres noéticos, correlativamente referidos a modos de ser —"CARACTERES DE CREENCIA" o "DÓXICOS"—, son en las representaciones intuitivas, por ejemplo, la creencia perceptiva que como "percatación" está encerrada como ingrediente en la percepción normal y, más precisamente, digamos, la certeza de la percepción; a ésta corresponde como correlato noemático en el "*objeto*" que aparece el carácter de ser de lo "REAL". El mismo carácter noético o noemático ostenta la *re*-presentación reproductiva "cierta", el recuerdo "SEGURO" de toda especie, de lo que ha sido, de lo que es ahora,

de lo que llegará a ser en el futuro (así en la expectativa "prememorativa"). Éstos son actos "PONENTES"-DE-SER, "TÉTICOS". Pero hay que poner atención en el hecho de que, cuando esta expresión alude a un acto, a una toma de posición en un sentido particular, justo esto debe quedar fuera de consideración.

Lo que aparece perceptiva o recordativamente tenía en la esfera considerada hasta aquí el carácter de lo "realmente" existente, pura y simplemente —de lo que "ciertamente" es, como también decimos en contraste con otros caracteres de ser. Pues este carácter puede modificarse o eventualmente transformarse, sobre la base del mismo fenómeno, a través de modificaciones actuales. El modo de la CREENCIA "CIERTA" puede pasar al de la mera SUPOSICIÓN O CONJETURA, o al de la PREGUNTA y la DUDA; y, según el caso, lo que aparece (y caracterizado como "originario", "reproductivo", etc., respecto de aquella primera dimensión de caracterizaciones) asumirá entonces las MODALIDADES DE SER de lo "POSIBLE", de lo "PROBABLE", de lo "cuestionable", de lo "dudoso".

Por ejemplo: un objeto percibido está ahí primero en simple
[215] naturalidad, en la certeza. De súbito nos entra | la duda de si no habremos sido víctimas de una mera "ilusión", de si lo visto, lo oído, etc., no será una "mera apariencia". O bien, lo que aparece conserva su certeza de ser, pero nosotros estamos inseguros respecto de algún complejo de cualidades. La *cosa* "da la impresión de" ser un hombre. Luego sobreviene una sospecha opuesta: podría ser un árbol movido y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre
/240/ que se mueve. / Pero ahora se torna el "peso" de una de las "posibilidades" considerablemente mayor y nos decidimos por ella, digamos, en el modo de una resuelta conjetura: "era, pues, a fin de cuentas un árbol".

Igualmente cambian, y con mucha mayor frecuencia todavía, las modalidades de ser en el recuerdo, asentándose y trocándose en gran medida puramente dentro del marco de las intuiciones o de las representaciones oscuras, sin participación de algún "pensamiento" en sentido específico, sin "concepto" ni juicio predicativo.

Se ve, a la vez, que los fenómenos pertinentes recomiendan todavía muchos estudios; que aquí se presentan todavía varias

clases de caracteres (como el "RESUELTAMENTE", los "PESOS" de las posibilidades, etc.); y que en particular requiere investigaciones más profundas también la cuestión de las bases esenciales de los caracteres respectivos, en la estructura entera de los nóemas y las nóesis, regulada por leyes esenciales.

Para nosotros es bastante haber puesto de manifiesto aquí, como en otras partes, los GRUPOS DE PROBLEMAS.[711]

§ 104. *Las modalidades dóxicas como modificaciones*

Respecto de la serie de las modalidades de creencia que nos está ocupando especialmente, señalemos aún que en ellas se hace valer de nuevo el destacado SENTIDO ESPECÍFICAMENTE INTENCIONAL DEL TÉRMINO DE MODIFICACIÓN que nos hemos puesto en claro en el análisis de las anteriores series de caracteres noéticos y noemáticos. En la serie de que ahora se trata, la certeza de la creencia desempeña patentemente el papel de la protoforma no-modificada o, como tendríamos que decir aquí, de la PROTOFORMA "NO-MODALIZADA" DE LOS MODOS DE CREENCIA. Por consiguiente, en el correlato, el CARÁCTER DE SER PURA Y SIMPLEMENTE (el noemático ser "cierto" o "real") funciona como la PROTOFORMA DE TODAS LAS MODALIDADES DE SER. De hecho, todos los caracteres de ser que brotan de ella, las modalidades de ser que deben llamarse ESPECÍFICAMENTE así, tienen en su propio sentido una referencia retrospectiva a la protoforma. El "posible" quiere decir EN SÍ MISMO tanto como "ser posible"; el | "probable", [216]
"dudoso", "cuestionable", tanto como "ser probable", "ser dudoso y cuestionable". La intencionalidad de las nóesis se refleja en estas /referencias noemáticas, y uno se siente de nuevo im- /241/
pulsado a hablar justamente de una "INTENCIONALIDAD NOEMÁTICA" COMO "PARALELA" DE LA NOÉTICA, que es la que propiamente se llama así.

Esto se traslada luego a las "PROPOSICIONES" plenas, esto es, a las unidades de núcleo del sentido y carácter de ser.[a]

Por lo demás, es cómodo emplear el término de modalidad de ser para la serie entera de estos caracteres de ser, es decir,

[a] Más detalles sobre el concepto de "proposición" en nuestro sentido extraordinariamente ensanchado los aportará el Capítulo I de la Sección IV, p. 265 ss.

comprender también con él el "ser" no modificado, siempre que se le haya de considerar COMO MIEMBRO DE ESTA SERIE; aproximadamente como el aritmético comprende bajo el nombre de número también el uno. En el mismo sentido generalizamos el sentido del término de modalidades dóxicas, bajo el cual reuniremos, frecuentemente además con conciencia de la doble significación, los paralelos noéticos y noemáticos.

Hay que fijarse, además, en la designación del ser no-modalizado como "ser cierto", en los equívocos de la palabra "cierto", y no sólo por cuanto quiere decir tan pronto el "ser cierto" noético, tan pronto el noemático. Sirve, por ejemplo, también para expresar (y esto es aquí muy turbador) el correlato de la afirmación, el "sí" como opuesto al "no". Este sentido debe quedar aquí rigurosamente excluido. Las significaciones de las palabras se desplazan constantemente dentro del marco de la equivalencia lógicamente inmediata. Pero nuestra tarea es poner de manifiesto por todas partes las equivalencias y separar nítidamente los fenómenos esencialmente diversos que hay detrás de los conceptos equivalentes.

La certeza de la creencia es creencia pura y simplemente, en sentido estricto. Según nuestros análisis, ella tiene de hecho una posición singular sumamente notable dentro de la multiplicidad de los actos que se comprenden bajo el título de creencia —o "juicio", como se dice muchas veces pero de un modo muy inadecuado—. Es menester una expresión propia que dé cuenta de esta posición singular y extinga todo recuerdo de la usual equiparación de la certeza con los otros modos de creencia. Introducimos el término de PROTOCREENCIA O PROTODOXA, con el que se expresa convenientemente la referencia intencional retrospectiva de todas las "modalidades de creencia", puesta
[217] /242/ ta de manifiesto por nosotros. | Añadimos aún que / usaremos esta última expresión (o "modalidad dóxica") para TODAS las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa, incluso para las NUEVAS que pondremos de manifiesto en los análisis que siguen.

La doctrina radicalmente falsa según la cual un género, "creencia" (o "juicio"), se limita a diferenciarse en la certeza, la conjetura, etc., como si se tratase de una serie de especies de igual orden (dondequiera que la serie se interrumpa), así como

dentro del género cualidad sensible son especies coordinadas el color, el sonido, etc., apenas si merece para nosotros una crítica. Además, tenemos que renunciar aquí, como en otras partes, a desarrollar las consecuencias de nuestras comprobaciones fenomenológicas.

§ 105. *La modalidad de creencia como creencia, la modalidad de ser como ser*

Si, con respecto a las situaciones sumamente notables arriba descritas, hablamos de una intencionalidad con la que los modos secundarios se refieren retrospectivamente a la protodoxa, el sentido de estas palabras requiere la posibilidad de una múltiple dirección de la mirada, de una índole que pertenece en general a la esencia de las intencionalidades de nivel superior. Esta posibilidad se da de hecho. Podemos, DE UN LADO, por ejemplo, viviendo en la conciencia de la probabilidad (en el conjeturar), mirar a aquello QUE es probable; pero, DE OTRO LADO, a lo probable mismo y en cuanto tal, esto es, al *objeto* noemático EN el carácter que le ha prestado la nóesis de conjetura. Pero el "*objeto*", con su acervo de sentido y CON este carácter de probabilidad, SE DA EN LA SEGUNDA DIRECCIÓN DE LA MIRADA COMO EXISTENTE: en referencia a éste, la conciencia es, según ello, creencia simple en sentido no-modificado. Igualmente, podemos vivir en la conciencia de la posibilidad (en la "suposición"), o en el preguntar y el dudar, dirigida la mirada a LO QUE está ahí conciente para nosotros como posible, cuestionable, dudoso. Pero podemos también mirar a las posibilidades, cuestionabilidades, dubitabilidades en cuanto tales, y eventualmente, explicitando, podemos captar y predicar en el *objeto* del sentido el ser posible, el ser cuestionable, el ser dudoso: éste se da entonces como EXISTENTE en el sentido no-modificado.

Así podremos constatar en general la peculiaridad/ esencial /243/
sumamente notable de que TODA VIVENCIA, EN REFERENCIA A TODOS LOS MOMENTOS NOÉTICOS QUE POR MEDIO DE SUS NÓESIS SE CONSTITUYEN EN EL "*OBJETO* INTENCIONAL | EN [218]
CUANTO TAL", FUNCIONA COMO CONCIENCIA DE CREENCIA EN EL SENTIDO DE LA PROTODOXA; o como también podemos decir:

Toda agregación de nuevos caracteres noéticos o toda modificación de los antiguos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que *eo ipso* se constituyen para la conciencia NUEVOS *OBJETOS* EXISTENTES; a los caracteres noemáticos corresponden caracteres predicables en el *objeto* del sentido, como predicables reales y no tan sólo modificados noemáticamente.

Estas proposiciones alcanzarán mayor claridad cuando nos hayamos familiarizado con nuevas esferas noemáticas.

§ 106. *La afirmación y la negación junto con sus correlatos noemáticos*

Una nueva modificación retrospectiva, y por cierto una modificación que lo es eventualmente de nivel superior en virtud de su esencial referencia intencional retrospectiva a toda clase de modalidades de creencia, es el RECHAZO, así como su análogo, el ASENTIMIENTO. Expresado más especialmente, la NEGACIÓN y la AFIRMACIÓN. Toda negación es negación de algo y este algo nos retrotrae a alguna modalidad de creencia. Noéticamente, la negación es, pues, "modificación" de alguna "posición" [*Position*]; esto no quiere decir de una afirmación, sino de una "posición" [*Setzung*] en el sentido ampliado de cualquier modalidad de creencia.

Su nuevo rendimiento NOEMÁTICO es la "TACHADURA" del carácter posicional correspondiente; su correlato específico es el carácter de tachadura, el del "NO". Su raya de negación cruza algo posicional, dicho más concretamente, cruza una "PROPOSICIÓN", y justo en virtud de la tachadura de su específico CARÁCTER DE PROPOSICIÓN, esto es, de su modalidad de ser. Precisamente con esto se hallan ahí este carácter y la proposición misma como "MODIFICACIÓN" UNO DEL OTRO. Dicho de otra manera: mediante la transmutación de la conciencia simple de ser en la correspondiente conciencia de negación, resulta en el nóema, a partir del carácter simple "es", el de "NO ES".
/244/ Análogamente, del "posible", "probable", "cuestionable", resultan el "imposible", "improbable", "incuestionable". Y con ello se modifica el nóema entero, la "PROPOSICIÓN" entera, tomada en plenitud noemática concreta.

Así como, dicho figuradamente, la negación tacha, la afirmación "SUBRAYA"; la afirmación "CONFIRMA", "ASINTIENDO", | [219]
UNA POSICIÓN, en lugar de "suprimirla" como la negación. También esto da una serie de modificaciones noemáticas, en paralelismo con las modificaciones de la tachadura; de lo que aquí no seguiremos tratando.

Prescindimos hasta aquí de lo peculiar de la "toma de posición" del yo puro, que en el rechazo, especialmente aquí en el negador, se "DIRIGE" CONTRA lo rechazado, el ser que hay que tachar, así como en la afirmación SE INCLINA HACIA lo afirmado, se dirige A ello. Tampoco debe pasarse por alto este lado descriptivo de la situación, que ha menester de análisis propios.

Igualmente hay que dar cuenta una vez más de la circunstancia de que, a consecuencia de la ensambladura de las intencionalidades, son posibles en cada caso diversas direcciones de la mirada. Podemos vivir en la conciencia negadora, con otras palabras, "ejecutar" la negación: la mirada del yo está entonces dirigida a lo que experimenta la tachadura. Pero también podemos dirigir la mirada, en cuanto captadora, a lo tachado en cuanto tal, a LO PROVEÍDO DE LA RAYA: entonces se halla esto ahí COMO UN NUEVO "*OBJETO*", y se halla ahí "existiendo" EN EL PROTOMODO DÓXICO SIMPLE. La nueva actitud no produce el nuevo *objeto* existente; también en la "ejecución" del rechazo está conciente lo rechazado con el carácter del haber sido tachado; pero únicamente en la nueva actitud se convierte este carácter EN DETERMINACIÓN PREDICABLE del núcleo del sentido noemático. Lo mismo pasa, naturalmente, con la afirmación.

También en esta dirección hay, pues, tareas para el análisis de esencias fenomenológico.[a]

[a] Sería instructivo meditar la sagaz disertación de A. Reinach, "Zur Theorie des negativen Urteils" (*Münchener Philos. Abhandlungen*, 1911), sobre la base de los esclarecimientos que los presentes capítulos han intentado de la esencia de los sucesos dóxicos, para poner su problemática bajo nuestra luz. [Hay traducción española de Mariano Crespo: *Teoría del juicio negativo*, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense (*excerpta philosophica* 22), Madrid, 1997. (*N. del t.*)]

/245/ § 107. *Modificaciones reiteradas*

Lo que ya en los inicios de tal análisis hemos hecho nuestro, basta para efectuar en seguida el siguiente avance en la intelección:

Como todo lo negado y todo lo afirmado es ello mismo un *objeto* existente, puede ser afirmado o negado de la misma manera que todo lo conciente en un modo de ser. A CONSECUENCIA, pues, de la constitución de ser que se lleva de nuevo a cabo en cada paso, se produce una CADENA *IDEALITER* INFINITA DE MODIFICACIONES REITERADAS. Así, en el primer grado, | el "no-inexistente", el "no-imposiblemente-existente", "no-incuestionablemente-existente", "no-improbablemente-existente", etc.
[220]

Otro tanto es válido, como de inmediato puede columbrarse, para todas las modificaciones de ser anteriormente expuestas. Que algo sea posible, probable, cuestionable, etc., puede ser conciente a su vez en el modo de la posibilidad, la probabilidad, la cuestionabilidad; a las conformaciones noéticas corresponden las conformaciones de ser noemáticas: es posible que sea posible, que sea probable, cuestionable; es probable que sea posible, que sea probable; y así en todas las complicaciones. A las conformaciones de grado superior corresponden luego a su vez conformaciones de afirmación y negación, que son de nuevo modificables, y así, idealmente hablando, *in infinitum*. Se trata aquí de todo menos de meras repeticiones verbales. Baste recordar el cálculo de probabilidades y sus aplicaciones, donde posibilidades y probabilidades constantemente se pesan, se niegan, se ponen en duda, se conjeturan, se ponen en cuestión, se establecen, etc.

Pero hay que advertir siempre que el hablar de modificaciones se refiere aquí, de un lado, a una posible transmutación de los fenómenos, o sea, a una posible operación actual; de otro lado, a la peculiaridad esencial, mucho más interesante, de las nóesis o los nóemas, consistente en apuntar retrospectivamente, por su propia esencia y sin tener en consideración para nada el origen, a otros distintos de ellos, inmodificados. Pero en ambos respectos seguimos sobre suelo puramente fenomenológico. Pues los términos de transmutación y origen

se refieren aquí a sucesos fenomenológicos esenciales y no aluden en lo más mínimo a vivencias empíricas como hechos de la naturaleza.

§ 108. *Los caracteres noemáticos no son determinaciones de la "reflexión"* /246/

Es necesario que a cada nuevo grupo de nóesis y nóemas de que llegamos a tener clara conciencia, nos aseguremos de nuevo de la fundamental noción, tan contraria a los hábitos psicologistas del pensamiento, de que precisamente entre la nóesis y el nóema tiene que distinguirse real y correctamente, exactamente como lo exige una descripción fiel. Una vez adentrados en la descripción de esencias puramente inmanente (lo que no consiguen muchos que por lo demás alaban la descripción), y una vez conformes con reconocer a toda conciencia un *objeto* intencional como algo que le pertenece y que es susceptible de ser inmanentemente descrito, | sigue siendo grande la tenta- [221] ción de concebir los caracteres noemáticos, y muy particularmente los tratados en último término, COMO MERAS "DETERMINACIONES DE LA REFLEXIÓN". Recordando el estrecho concepto vulgar de reflexión, comprendemos lo que esto quiere decir: determinaciones que les crecen a los *objetos* intencionales al ser retrospectivamente referidos A LOS MODOS DE CONCIENCIA en que son precisamente *objetos* de conciencia.

Así, lo negado, lo afirmado, etc., sería el resultado de que el objeto del "juicio" estaría caracterizado, en la reflexión referencial sobre el negar, como negado, en la reflexión sobre el afirmar, como afirmado, e igualmente en la reflexión sobre el conjeturar, como probable, y así en todos los casos. Esto es mera construcción,[a] cuyo absurdo se delata ya en la circunstancia de que si estos predicados sólo fuesen realmente predicados referenciales de reflexión, sólo podrían estar DADOS precisamente en el reflexionar actual sobre el lado de los actos y en referencia a él. Pero evidentemente NO están dados mediante semejante reflexión. Lo que es cosa propia del correlato lo captamos directamente al dirigir la mirada precisamente al correlato. En el objeto que aparece como tal captamos

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, II, 1a. ed., Investigación VI, § 44, p. 611 ss.

lo negado, lo afirmado, lo posible y lo cuestionable, etc. Al hacerlo, no volvemos en modo alguno la mirada al acto. Por el contrario, los predicados noéticos que surgen de semejante reflexión no tienen de ninguna manera el mismo sentido que /247/ los / predicados noemáticos en cuestión. Está en conexion con esto el que también desde el punto de vista de la VERDAD es patente que el no-ser es sólo equivalente y no idéntico al "ser negado válidamente", el ser posible al "ser tenido por posible de modo válido", etc.

También la manera natural de hablar, no extraviada por prejuicios psicológicos, da aquí testimonio en favor nuestro, si hubiéramos menester aún de él. Mirando por el estereoscopio, decimos que la pirámide que aparece no es "nada", es mera "apariencia": lo que aparece en cuanto tal es el patente sujeto de la predicación y a él (que es un nóema de *cosa,* pero de ningún modo una *cosa*) atribuimos aquello que encontramos en él mismo como carácter: precisamente la nulidad. Aquí, como doquiera en la fenomenología, sólo tiene uno que tener el denuedo de aceptar precisamente como se da lo que en realidad puede verse en el fenómeno, y describirlo HONRADAMENTE, en vez de interpretarlo de otra manera. Todas las teorías deben ajustarse a esto.

[222] § 109. *La modificación de neutralidad*

Entre las modificaciones referentes a la esfera de la creencia tenemos todavía que señalar una sumamente importante, que ocupa un puesto completamente aislado, y que por ende en modo alguno puede entrar en la misma serie que las tratadas arriba. La peculiar forma en que se comporta en relación con las posiciones de creencia, y la circunstancia de que únicamente en una investigación más profunda se pone de manifiesto en su peculiaridad —como una modificación de conciencia que de ningún modo pertenece en especial a la esfera de la creencia, sino más bien como una modificación de conciencia GENERAL y de gran significación—, justifica el que le dediquemos en este lugar una consideración pormenorizada. Al hacerlo, encontraremos también ocasión de exponer una especie de auténtica modificación de creencia que todavía nos falta y con la que se

confunde fácilmente la nueva de que se trata: la de las asunciones.

Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica a la cual se refiera —pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la que por lo demás tiene, como vimos, su rendimiento positivo en lo negado, un no-ser que es él mismo a su vez ser. Esta modificación no tacha, no "obra" nada; es en la conciencia la / contra- /248/ parte de todo obrar: su NEUTRALIZACIÓN.[712] Está encerrada en todo abstenerse-de-obrar, poner-fuera-de-acción, "colocar-entre-paréntesis", "dejar-indeciso" y así tener-"indeciso", "ponerse a pensar"-en-el-obrar o "meramente pensar" en la obra, sin "tomar parte".

Como esta modificación nunca se había puesto de manifiesto científicamente, ni por tanto se la había fijado terminológicamente (cuando se la rozó, se la confundió siempre con otras modificaciones), y como también falta para ella en el lenguaje común un nombre unívoco, sólo podemos acercarnos a ella perifrástica y paulatinamente por medio de eliminaciones. [713]Pues todas las expresiones que acabamos de agrupar para aludir a ella provisionalmente, encierran en su sentido algo superfluo. En todas ellas se designa concomitantemente un hacer voluntario, de lo que no se trata en modo alguno. Lo eliminamos, pues. El resultado de este hacer tiene en todo caso un contenido peculiar, el cual puede ser considerado por sí, prescindiendo de su "proceder" del hacer (lo que TAMBIÉN sería, naturalmente, un dato fenomenológico), como quiera que también sin semejante intervención de la voluntad es posible y figura en el nexo de las vivencias. Si desconectamos así del dejar-indeciso todo lo que haya en él de voluntario, pero sin comprenderlo tampoco en el sentido de algo dudoso | o hipotético, queda un cierto tener-"indeciso", o mejor aún, [223] un tener-"estando ahí" algo que no es conciente "realmente" como estando ahí. El carácter de posición ha perdido su fuerza. La creencia ya no es en serio una creencia, el conjeturar no es en serio conjeturar, el negar no es en serio negar, etc. Es creer, conjeturar, negar, etc., "NEUTRALIZADO", cuyos correlatos repiten los de las vivencias no-modificadas, pero de

manera radicalmente modificada: lo que pura y simplemente es, lo que posible, probable, cuestionablemente es, e igualmente lo que no-es y todo lo demás que pueda decirse negado y afirmado —está concientemente ahí, pero no a la manera de lo "real", sino como "meramente pensado", como "mero pensamiento". Todo tiene los "paréntesis" modificadores, emparentados con aquellos[714] de los que antes tanto hablamos y que son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología. Las posiciones puras y simples, las posiciones no-neutralizadas, tienen como correlatos resultantes "proposiciones", todas las
/249/ cuales se caracterizan como / algo "que es". La posibilidad, la probabilidad, la cuestionabilidad, el no-ser y el sí-ser —todo esto es ello mismo algo "que es": es decir, está caracterizado como tal en el correlato, "mentado" como tal en la conciencia. Pero las posiciones neutralizadas se distinguen esencialmente porque SUS CORRELATOS NO CONTIENEN NADA SUSCEPTIBLE DE SER PUESTO, NADA REALMENTE PREDICABLE; la conciencia neutral no desempeña en ningún respecto ante aquello de que es conciencia el papel de un "creer".

§ 110. *Conciencia neutralizada y jurisdicción de la razón. El asumir*

Que aquí se está realmente ante una incomparable peculiaridad de la conciencia se muestra en que las nóesis PROPIAS, no-neutralizadas, están por su ESENCIA sujetas a una "JURISDICCIÓN DE LA RAZÓN", mientras que PARA LAS NEUTRALIZADAS NO TIENE SENTIDO ALGUNO LA CUESTIÓN DE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN.

Lo mismo pasa, correlativamente, con los NÓEMAS. Todo lo caracterizado noemáticamente como existente (cierto), como posible, conjeturable, cuestionable, nulo, etc., puede estar caracterizado así en forma "válida" o "inválida", puede ser, ser posible, ser nulo, etc., "en verdad". En cambio, EL MERO IMAGINARSE NO "PONE" NADA, NO ES UNA CONCIENCIA POSICIONAL. El "mero pensamiento" de realidades, posibilidades, etc., NO "PRETENDE" NADA; no cabe ni reconocerlo como correcto, ni rechazarlo por incorrecto.

[224] Sin duda que todo mero imaginarse puede transponerse en un ASUMIR, un SUPONER, y esta nueva modificación (lo mismo

que la del imaginarse) está sujeta a nuestro arbitrio incondicionalmente libre. Pero suponer es a su vez algo análogo a poner, la SUPOSICIÓN a su vez una especie de "PROPOSICIÓN", sólo que es una modificación de la posición de creencia enteramente singular, opuesta a la serie principal antes tratada y fuera de ella. Puede entrar como miembro en la unidad de las posiciones que pueden ser racionalmente enjuiciadas (su suposición como una proposición hipotética "antecedente" o consecuente), quedando así sometida ella misma a la valoración racional. No de un pensamiento meramente indeciso, pero sí de una suposición hipotética se puede decir que es correcta o no. Es / /250/
un error fundamental mezclar lo uno y lo otro y pasar por alto el equívoco que hay en las expresiones de mero imaginarse o de mero pensar.

Añádase el equívoco igualmente turbador que hay en la palabra pensar en tanto que tan pronto se la refiere a la esfera señalada del pensar que explicita, conceptualiza y expresa, al pensar lógico en sentido específico, tan pronto a lo posicional como tal, que, justo como lo estábamos considerando aquí, no requiere ningún explicitar ni predicar conceptual.

Todos los sucesos expuestos los encontramos en la esfera, a la que dimos inicialmente preferencia, de las meras intuiciones sensibles y sus transformaciones en representaciones oscuras.

§ 111 . *Modificación de neutralidad y fantasía*

Pero todavía queda por tratar un peligroso equívoco de la expresión "mero imaginarse", o lo que es lo mismo, hay que evitar una confusión muy fácil, a saber, la que hay entre la MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD y la FANTASÍA. Lo enredoso, y realmente nada fácil de desenredar, radica en que la fantasía misma es de hecho una modificación de neutralidad; en que, a pesar de la particularidad de su tipo, es de una significación universal, aplicable a TODAS las vivencias; en que desempeña también su papel en la mayoría de las configuraciones del imaginarse; y, sin embargo, tiene que distinguírsela de la modificación general de neutralidad con sus múltiples configuraciones, que siguen a todas las especies de posición.

Dicho de un modo más preciso, el FANTASEAR en general es la MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD DE LA *RE*-PRESENTACIÓN

"PONENTE", o sea, del recuerdo en el más amplio sentido pensable.

[225] Hay que advertir aquí que en la manera habitual de hablar se entreveran la *RE*-PRESENTACIÓN (reproducción) y la FANTASÍA. Nosotros usamos las expresiones de tal suerte que, teniendo en cuenta nuestros análisis, empleamos el término general de *re*-presentación dejando indeciso si la "posición" correspondiente es propia o neutralizada. Entonces se dividen las *re*-presentaciones en general en dos grupos: RECUERDOS
/251/ de toda especie y SUS MODIFICACIONES DE NEUTRALIDAD. / En lo que sigue se mostrará que esta división no puede pasar, sin embargo, por una auténtica clasificación.[a]

Por otra parte, toda vivencia en general (toda vivencia, por decirlo así, realmente viva) es una vivencia "existente en el presente". A su esencia es inherente la posibilidad de la reflexión sobre la misma, en la cual está caracterizada necesariamente como EXISTENTE de cierto y en el presente. Según esto, corresponde a toda vivencia, como a todo ser individual conciente originariamente, una serie de modificaciones de recuerdo idealmente posibles. Al VIVENCIAR, como CONCIENCIA ORIGINARIA DE LA VIVENCIA, corresponden, como posibles paralelos, recuerdos de él, y por ende también, como modificaciones de neutralidad de éstos, FANTASÍAS. Así para toda vivencia, y ocurra lo que ocurra con la dirección de la mirada del yo puro. Sirva lo siguiente como aclaración adicional:

Tantas veces cuantas nos hemos *re*-presentado cualesquiera objetos —supongamos que sea un mero mundo de la fantasía y que nosotros estamos vueltos atentamente a él— es una afirmación válida, como inherente a la esencia de la conciencia que fantasea, la de que no sólo este mundo, sino también a la vez el percibir que lo "da", está fantaseado. Estamos vueltos al mundo, pero al "percibir en la fantasía" (esto es, a la modificación de neutralidad del recuerdo) sólo cuando, como hemos dicho antes, "reflexionamos en la fantasía". Pero es de fundamental importancia no confundir ESTA modificación posible *idealiter* en todo momento, que haría pasar a toda vivencia, incluso a la misma que fantasea, a ser la MERA FANTASÍA exactamente

[a] *Cfr.* las indicaciones sobre la esencia y la contra-esencia en p. 233.

correspondiente, o lo que es LO MISMO, a ser el RECUERDO NEUTRALIZADO, con aquella modificación de neutralidad que podemos enfrentar a toda vivencia "PONENTE". En este respecto es el recuerdo una vivencia ponente enteramente especial. Otra es la percepción normal y otra más la conciencia *perceptiva* o | reproductiva de posibilidad, probabilidad, cuestionabili- [226]
dad, la conciencia de la duda, de la negación, la afirmación, la propuesta, etc.

Podemos, por ejemplo, convencernos de que la MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD DE LA PERCEPCIÓN NORMAL, ponente con certeza inmodificada, / es LA CONCIENCIA NEUTRAL /252/
DE UN *OBJETO*-IMAGEN que encontramos como componente en el observar normal de un mundo figurado exhibido *perceptivamente*. Intentemos ponernos esto en claro. Supongamos que estamos contemplando el grabado de Durero "El caballero, la muerte y el diablo".

Distinguimos aquí, primero, la percepción normal, cuyo correlato es la *COSA* "GRABADO", esta estampa en el cartapacio.

Segundo, la conciencia *perceptiva* en que nos aparecen en las líneas negras figurillas sin color, "caballero a caballo", "muerte" y "diablo". En la contemplación estética no estamos vueltos a éstas como *objetos*; estamos vueltos a las *realidades* exhibidas "en la imagen", más precisamente, a las *realidades* "FIGURADAS", el caballero de carne y hueso, etc.

La conciencia de la "imagen" (de las pequeñas figurillas grises en las que, en virtud de las nóesis fundadas, "se exhibe en imagen", por obra de la semejanza, otra cosa), conciencia que hace posible y procura la figuración, es ahora un ejemplo de la modificación de neutralidad de la percepción. Este *OBJETO*-IMAGEN FIGURATIVO no está ante nosotros NI COMO EXISTENTE, NI COMO NO-EXISTENTE, ni en ninguna OTRA MODALIDAD DE POSICIÓN; o más bien, es conciente como existente, pero como dizque existente en la modificación de neutralidad del ser.

Pero, igualmente, también lo FIGURADO, cuando nos conducimos en forma PURAMENTE ESTÉTICA y lo tomamos a su vez como "mera imagen", sin imprimirle el sello del ser o del no-ser, del ser posible o ser conjeturable, etc. Mas esto no significa, como es claro, una privación, sino una modificación,

precisamente la de la NEUTRALIZACIÓN. Sólo que no debemos representárnosla como una operación de transformación que afecte a una posición previa. Puede ser también esto en ocasiones; pero no tiene que serlo.

§ 112. *Reiterabilidad de la modificación de fantasía, no reiterabilidad de la modificación de neutralidad*

La diferencia radical entre fantasía, en el sentido de *re*-presen-
[227] tación neutralizante, y modificación neutralizante | en general, se muestra –para hacer resaltar nítidamente todavía este decisivo punto diferencial– en que la MODIFICACIÓN DE FAN-
/253/ TASÍA, como *re*-presentación, es REITERABLE (hay / fantasías de cualquier grado: fantasías "en" fantasías), mientras que la REPETICIÓN DE LA "OPERACIÓN" DE NEUTRALIZACIÓN está ESENCIALMENTE EXCLUIDA.

Nuestra aserción de la posibilidad de modificaciones reproductivas (así como figurativas) reiteradas, podría tropezar con una oposición bastante general. Esto cambiará sólo cuando se haya extendido la práctica del auténtico análisis fenomenológico más de lo que actualmente es todavía el caso. No estaremos mejor mientras se traten las vivencias como "contenidos" o como "elementos" psíquicos, que, a pesar de toda la disputa de moda contra la psicología atomista y cosificante, se consideran precisamente como una especie de cosillas; mientras, por consiguiente, se crea poder encontrar la diferencia entre los "contenidos de sensación" y los correspondientes "contenidos de fantasía" sólo en notas de cosas como "intensidad", "plenitud" y parecidos.

Habría que empezar por aprender a ver que aquí se trata de una diferencia DE CONCIENCIA, que el fantasma, por ende, no es un mero dato de sensación más pálido, sino, conforme a su esencia, fantasía DEL correspondiente dato de sensación; además, que este "de" no puede introducirse mediante ningún rebajamiento, por amplio que sea, de la intensidad, de la plenitud del contenido, etc., del respectivo dato de sensación.

Quien está ejercitado en reflexionar sobre la conciencia (y antes sencillamente ha aprendido a ver las daciones de la intencionalidad) VERÁ sin necesidad de más los niveles de concien-

cia que comparecen en las fantasías en fantasías, o en los recuerdos en recuerdos o en fantasías. Verá entonces también lo que hay en la índole esencial de estas conformaciones graduales: a saber, que TODA FANTASÍA DE GRADO SUPERIOR puede pasar libremente a ser una FANTASÍA DIRECTA de lo fantaseado mediatamente en aquélla, mientras que esta libre posibilidad NO tiene lugar en el paso de la FANTASÍA a la *PERCEPCIÓN* CORRESPONDIENTE. Aquí hay para la espontaneidad un abismo que el yo puro sólo puede saltar en la forma esencialmente nueva del actuar y el crear *realizadores* (en el que hay que contar también el alucinar voluntario).[a]

§ 113. *Posiciones actuales y potenciales* [715] [228] /254/

Nuestras consideraciones sobre la modificación de neutralidad y la posición dan impulso para importantes prosecuciones. Hemos hablado de conciencia "ponente" en un sentido muy amplio, que ha menester necesariamente de una diferenciación.

Distingamos[716] POSICIÓN ACTUAL y POTENCIAL y empleemos como título general, del que con todo no podemos prescindir, el de "CONCIENCIA POSICIONAL".

La distinción entre actualidad y potencialidad de la POSICIÓN está en estrecha relación con las diferencias de actualidad de la atención y la inatención antes expuestas,[a] pero no

[a] Con respecto a los puntos aquí tratados de la doctrina de la modificación de neutralidad llegaron ya en lo principal a una concepción correcta las *Investigaciones lógicas*, en particular en lo tocante a la relación con la fantasía. *Cfr.* en *loc. cit.* la Investigación V, especialmente en el § 39, la oposición de "modificación cualitativa" y "modificación imaginativa", la primera de las cuales tenía el sentido de la modificación de neutralidad de que se habla AQUÍ. — Como el libro de Meinong, *Über Annahmen* [*Sobre las asunciones*] (1902), trata extensamente de cuestiones emparentadas muy de cerca con las discutidas en este capítulo, tengo que explicar por qué sólo he podido echar mano de mis antiguos escritos y no de su libro. A mi parecer, este libro, que tanto aquí como en otras partes presenta tan amplias coincidencias con las secciones paralelas de las *Investigaciones lógicas* —por la materia y por las ideas teóricas—, no aportó reales progresos sobre mis intentos, ni de contenido, ni de método. Muchos motivos de pensamiento a los cuales creo deber, tanto ahora como antes, conceder mucho peso, no se consideran en él, especialmente en lo que respecta a los puntos tratados más arriba. Las confusiones aclaradas en nuestras últimas consideraciones constituyen justamente el núcleo principal de la concepción meinongiana de las asunciones.

[a] *Cfr.* § 35, p. 61 s., § 37, p. 65 s., § 92, p. 189 s.

coincide en modo alguno con ellas. Al tomar en cuenta la modificación de neutralidad se introduce en la distinción general entre actualidad e inactualidad del volverse atencional del yo una duplicidad, o en el concepto del término de actualidad un doble sentido, cuya esencia tenemos que aclarar.

La modificación de neutralidad nos salió al encuentro al contrastar la creencia, la conjetura, etc., REAL,[717] con la conciencia peculiarmente modificada del "mero ponerse a pensar" en una creencia, conjetura, etc.; dicho correlativamente, al contrastar el tener-ante-sí "REALMENTE" o el haber-"puesto realmente" lo existente, lo probablemente existente, etc., y el NO haberlo puesto realmente, en el modo de un mero "dejarlo indeciso". Pero también aludimos por anticipado al comportamiento esencialmente diferente de una conciencia no-
/255/ neutral y una conciencia neutral / con respecto a la poten-
[229] cialidad de las posiciones. De toda conciencia "real" | pueden sacarse diversas posiciones encerradas potencialmente en ella, y éstas son entonces posiciones REALES: en todo lo mentado en forma realmente tética se hallan predicables reales. Pero una conciencia neutral no "contiene" en sí ninguna clase de predicables "reales". El despliegue por medio de actualidades atencionales,[718] por medio del volverse a los distintos predicados de lo objetivo conciente, da por resultado puros actos neutrales o puros predicados modificados. Esta diversa potencialidad en la conciencia neutral y no-neutral, este notable hecho de que la potencialidad general del volverse atencional se quiebre en una doble potencialidad, ha menester ahora de un estudio más profundo.

En las consideraciones del penúltimo parágrafo se puso de manifiesto que toda vivencia real, en cuanto existente en el presente —o, como también podemos decir, en cuanto unidad temporal constituida en la conciencia fenomenológica del tiempo—, lleva consigo en cierto modo su carácter de ser, DE MODO SIMILAR[719] A ALGO PERCIBIDO. A todo presente vivencial actual[720] corresponde *idealmente* una modificación de neutralidad, a saber, un posible presente vivencial-de-fantasía[721] de contenido exactamente correspondiente al suyo. Toda vivencia de fantasía semejante, está caracterizada, no como existente realmente en el presente, sino como "dizque" existente en

el presente. De hecho ocurre con esto, pues, de modo enteramente similar que al comparar las daciones noemáticas de una percepción cualquiera con las de un fantasear (o contemplar en la fantasía) que *idealmente* corresponde a ella en forma exacta: todo lo percibido está caracterizado como "ser realmente presente"; todo lo paralelamente fantaseado como lo mismo en cuanto al contenido, está caracterizado empero como "mera fantasía", como ser "dizque" presente. Así, pues:

LA CONCIENCIA PRIMIGENIA DEL TIEMPO FUNGE ELLA MISMA COMO UNA CONCIENCIA DE PERCEPCIÓN y tiene su contraparte en una correspondiente conciencia de fantasía.

Pero esta conciencia omnicomprensiva del tiempo NO es, como de suyo se comprende, UN CONTINUO PERCIBIR INMANENTE en sentido ESTRICTO, esto es, en el sentido de un percibir ACTUALMENTE PONENTE, el cual es en efecto una vivencia en nuestro sentido, algo inserto en el tiempo inmanente, algo que dura en el presente, algo constituido en la conciencia del tiempo. Con otras palabras, / no es, como de suyo se compren- /256/
de, un continuo reflexionar interno,[722] en el que las vivencias serían objetivamente PUESTAS en sentido específico, CAPTADAS actualmente COMO EXISTENTES.

Entre las vivencias hay unas señaladas, llamadas reflexiones inmanentes, más especialmente percepciones inmanentes, que están dirigidas a | sus objetos captando y poniendo ser actual- [230]
mente. Hay además, entre las mismas, otras percepciones dirigidas trascendentemente, las llamadas externas, que en igual sentido ponen ser. "PERCEPCIÓN", en el sentido normal de la palabra, no quiere decir sólo en general que alguna *cosa* APARECE al yo CON PRESENCIA EN PERSONA, sino que el yo se PERCATA de la *cosa* que aparece, la capta, la pone como realmente existente. Esta actualidad de la posición de existencia es, según lo antes expuesto, neutralizada en la conciencia *perceptiva* de imagen.[723] Vueltos a la "imagen" (no a lo figurado), no captamos como objeto nada real, sino precisamente una imagen, un *fictum*. La "captación" tiene la actualidad del volverse, pero no es captación "real", sino mera captación en la modificación del "DIZQUE"; la posición no es posición actual,[724] sino modificada en el "dizque".

Al desviar del *fictum* la mirada del espíritu, la actualidad atencional de la posición neutralizada pasa a potencialidad: la imagen sigue apareciendo, pero no es "atendida", no es captada[725] —en el modo del "dizque"—. En la esencia de esta situación y de su potencialidad residen posibilidades para vueltas actuales de la mirada, que aquí, empero, nunca dan lugar a actualidades de la POSICIÓN.

Sucede algo similar cuando comparamos RECUERDOS "actuales" (no neutrales, realmente ponentes)[726] con aquellos en que lo recordado, por obra, digamos, de un apartamiento de la mirada, sin duda aparece todavía, pero ya no está puesto actualmente. La potencialidad de la POSICIÓN de lo que "todavía" aparece, quiere decir aquí que de la actualidad atencional no provienen sólo *cogitationes* captadoras en general, sino *cogitationes* que captan "realmente" por completo, actualmente ponentes.[727] En la modificación de neutralidad de los recuerdos, esto es, de las[728] meras FANTASÍAS, tenemos una vez más las potencialidades atencionales, cuya transmutación en actualidades da por resultado ciertamente "actos" (*cogitationes*), pero por completo neutralizados, por completo posiciones dóxicas
/257/ en el modo del dizque.[729] Lo fantaseado es conciente / no como "realmente" presente, pasado o futuro; "flota" delante sólo como tal, sin actualidad de la posición.[730] Un mero volver la mirada no puede eliminar esta neutralidad, como tampoco en otros casos engendrar la actualidad de la posición.[731]

Toda percepción tiene —y esto puede servirnos todavía de mayor ilustración— su fondo perceptivo. La *cosa* especialmente captada tiene su ENTORNO *cósico* que co-aparece *perceptivamen-*
[231] *te*, pero que carece de tesis de existencia particulares. | También él es entorno "realmente existente"; es de tal modo conciente que PUEDEN —en el sentido de una posibilidad esencial— dirigirse a él miradas actualmente ponentes de ser. Es en cierto modo una UNIDAD DE POSICIONES POTENCIALES. Igualmente en el recuerdo respecto de su fondo de recuerdo; o también en la percepción o el recuerdo respecto de su halo de retenciones y protenciones, de rememoraciones y prememoraciones, que se agolpan con mayor o menor plenitud y cambiantes en sus grados de claridad, pero no son ejecutadas en forma de tesis actuales. En todos estos casos, la actualización de las "posicio-

nes potenciales" lleva necesariamente, por medio de vueltas de la mirada correspondientes (actualidad atencional), a posiciones actuales siempre nuevas, y esto es inherente a la esencia de estas situaciones. Pero si pasamos a las modificaciones de neutralidad paralelas, todo se traduce a la modificación del dizque, incluso la "potencialidad" misma. Fondos atencionales los tiene también (y necesariamente) el objeto-imagen u objeto de fantasía. De nuevo, "fondo" es un título para el volverse y las "captaciones" potenciales. Pero la producción del volverse real no conduce aquí, por principio, a posiciones reales, sino siempre sólo a modificadas.

Ocurre de igual modo —lo cual aquí nos interesa aún particularmente— con variantes[732] modales de las tesis específicas de creencia (de las prototesis dóxicas), con las conjeturas, suposiciones, preguntas, etc., e igualmente con las negaciones y afirmaciones. Los correlatos concientes en ellas, la posibilidad, probabilidad, el no-ser, y similares, PUEDEN experimentar posición dóxica y con ella a la vez "objetivación" específica, pero mientras "vivimos en" el conjeturar, preguntar, rechazar, afirmar, y similares, no ejecutamos prototesis dóxicas —aunque sí otras "TESIS", en el sentido de una necesaria generalización del / concepto, a saber, TESIS DE CONJETURA, TESIS DE CUESTIONABILIDAD, TESIS DE NEGACIÓN, etc. Pero en todo momento PODEMOS ejecutar las correspondientes prototesis dóxicas; en la ESENCIA de las situaciones fenomenológicas radica la POSIBILIDAD IDEAL DE ACTUALIZAR LAS TESIS POTENCIALES encerradas en ellas.[a] Esta actualización conduce entonces, si de antemano se trataba de tesis actuales, siempre de nuevo a tesis actuales, en cuanto potencialmente encerradas en las tesis iniciales. Si traducimos | estas tesis iniciales al lenguaje de la neutralidad, se traduce también a éste la potencialidad. Si ejecutamos conjeturas, preguntas, y similares, en la mera fantasía, subsiste en efecto todo lo acabado de exponer, sólo que con signo cambiado. Todas las tesis dóxicas y modalidades de ser que quepa sacar de los actos o nóemas de acto primitivos mediante los posibles giros de la mirada de la atención, están ahora neutralizadas.

/258/ [232]

[a] *Cfr. supra*, § 105, p. 217.

§ 114. *Más sobre potencialidad de la tesis y modificación de neutralidad*

La distinción entre conciencia no-neutral y conciencia neutral no afecta meramente, según los análisis llevados a cabo, a las vivencias de conciencia en el modo atencional del *cogito*, sino también en el de la inactualidad atencional. Se manifiesta luego en el doble comportamiento de estos "fondos" de conciencia en su transmutación atencional en "primeros planos", o dicho más exactamente, en su transmutación en actualidades atencionales, con las cuales la vivencia primitiva se convierte en un *cogito* dóxico, en una protodoxa. Esto es obviamente posible en todas las circunstancias,[733] pues a la esencia de toda vivencia intencional es inherente la posibilidad de "mirar a" sus nóesis así como a sus nóemas, a las objetividades constituidas noemáticamente y a sus predicados —de captarlos en forma ponente en el modo de la protodoxa.

La situación es, como también podemos decir, la de que LA MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD NO ES UNA modificación ESPECIAL adherida a las tesis ACTUALES, las únicas que son
/259/ realmente tesis, / sino que se trata de UNA PECULIARIDAD RADICALMENTE ESENCIAL DE TODA CONCIENCIA EN GENERAL, que se expresa en el comportamiento hacia la ponibilidad o no-ponibilidad protodóxica actual. De ahí la necesidad de señalarla justo en las protoposiciones actuales o en la modificación que experimentan.

Expuesto con más precisión, se trata de lo siguiente:

LA CONCIENCIA EN GENERAL, de cualquier índole y forma que sea, ESTÁ CRUZADA POR UNA RADICAL DISTINCIÓN: ante todo es inherente, según sabemos, a toda conciencia en que el yo puro no vive de antemano como "ejecutor" de ella, que no tiene, pues, de antemano la forma del "*cogito*", la modificación esencialmente posible que la hace pasar a esta forma. Ahora bien, existen DOS posibilidades fundamentales en la MANERA DE EJECUTAR LA CONCIENCIA dentro del modo *cogito*,[734] o dicho de otra manera:

[233] A TODO *COGITO* PERTENECE UNA CONTRAPARTE EXACTAMENTE CORRESPONDIENTE de tal índole que SU NÓEMA TIENE

SU CONTRANÓEMA EXACTAMENTE CORRESPONDIENTE en el *cogito* paralelo.

[735] La relación entre los "actos" paralelos consiste en que uno de los dos es un "acto REAL", el *cogito* es un *cogito* "real", "REALMENTE PONENTE",[736] mientras que el otro es la "SOMBRA" DE un acto, es un *cogito* IMPROPIO, un *cogito* no "realmente" ponente. El uno obra en realidad, el otro es el mero reflejo de un obrar.

A ello corresponde la radical diferencia de los CORRELATOS: de un lado, la obra noemática constituida, que tiene el carácter de obra inmodificada, real; de otro lado, el "MERO PENSAMIENTO" de la obra exactamente correspondiente. La real y la modificada se corresponden *idealiter* con absoluta exactitud y, sin embargo, NO SON DE LA MISMA ESENCIA. Pues la modificación se extiende a las esencias: a la ESENCIA ORIGINARIA corresponde su CONTRAESENCIA como "sombra" de la misma esencia.

Naturalmente, no se debe introducir en las expresiones figuradas de sombra, reflejo, imagen, nada de mera ilusión, nada de mención engañosa, y similares, en las que se darían, en efecto, actos reales o correlatos posicionales. No se necesita poner en guardia de nuevo contra la otra confusión, en que es tan fácil caer, de la modificación aquí en cuestión con la modificación de fantasía, que le crea igualmente a toda vivencia —como / presencia vivencial en la conciencia interna del tiempo— una /260/ contraparte, su imagen de fantasía.

La radical división de las vivencias intencionales en dos clases que están emparejadas como la realidad y el reflejo inerte del obrar noemático, se nos manifiesta aquí (habiendo partido del dominio dóxico) en las siguientes PROPOSICIONES FUNDAMENTALES:

Todo *cogito* es[737] en sí mismo una protoposición dóxica o no. Pero en virtud de una legalidad perteneciente una vez más a la esencia fundamental general de la conciencia, todo *cogito* puede ser llevado a una protoposición dóxica. Pero ello de diversas maneras y en particular de tal suerte que todo "CARÁCTER TÉTICO", en el más amplio sentido, que se constituya en el nóema del *cogito* como correlato de una "tesis" noética (en el sentido correspondientemente más amplio) perteneciente a este *cogito*,

experimenta la transmutación en un carácter de ser y admite por ende la forma de una MODALIDAD DE SER EN EL MÁS AMPLIO DE TODOS LOS SENTIDOS. De esta manera, el carácter de lo "probable", que es el correlato noemático del conjetu-
[234] rar, y específicamente, por cierto, del "carácter de acto", | de la "tesis" del conjeturar en cuanto tal, se convierte en el SER probable; igualmente, el carácter noemático de lo "cuestionable", este correlato específico de la tesis de cuestionabilidad, en la forma del SER cuestionable, el correlato de la negación en la forma del NO-SER: puras formas que han admitido, por decirlo así, el sello de la prototesis dóxica actual. Pero esto va aún más lejos. Hallaremos[738] razones para ensanchar el concepto de tesis hasta abarcar todas las esferas de actos y, así, para hablar, por ejemplo, de tesis de agrado, tesis de deseo, tesis de voluntad, con sus correlatos noemáticos, "grato", "deseado", "prácticamente debido", y similares. También estos correlatos admiten, mediante la conversión posible *a priori* del acto respectivo en una prototesis dóxica, la forma de modalidades de ser en un sentido sumamente ampliado: así es como lo "grato", "deseado", "debido", etc., se vuelve predicable; pues en la protoposición actual de creencia se vuelve conciente como LO QUE ES agradable, LO QUE ES deseado, etc.[a] Pero hay que entender
/261/ la conversión —en estos ejemplos— / de tal manera que ella mantiene el nóema de la vivencia primitiva en su entero ser, prescindiendo solamente del modo de darse, que se altera con la conversión según leyes. Pero este punto requerirá todavía de un complemento.[b]

Los casos se distinguen, pues, radicalmente según que la protodoxa respectiva sea, o una protodoxa real, una creencia realmente creída, por decirlo así, o bien su inerte contraparte, el "mero imaginarse" (el ser puro y simple, el ser posible, etc.).

Lo que resulta de aquella transmutación dóxica de la vivencia primitiva del caso, lo mismo si son despliegues de sus componentes noemáticos en protoposiciones dóxicas REALES que exclusivamente en NEUTRALIDADES protodóxicas, está predeterminado con absoluta fijeza por la ESENCIA de la respectiva vivencia intencional. Está, pues, predelineado de antemano

[a] *Cfr. supra*, las frases finales del § 105, p. 217 s.
[b] *Cfr. infra*, § 117, pp. 244, primer aparte.

en la esencia de TODA vivencia de conciencia un conjunto fijo de POSICIONES DE SER POTENCIALES, y, según la índole que tenga de antemano la conciencia respectiva, un campo de posibles posiciones reales o de posibles "sombras de posiciones" neutrales.

Y una vez más: la CONCIENCIA EN GENERAL es de tal índole que es de un doble tipo: prototipo y sombra, conciencia POSICIONAL y conciencia NEUTRAL. La primera caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras de tales | actos, sólo modificaciones de neutralidad de ellos, con otras [235] palabras, porque en su composición noemática no contiene en absoluto nada apresable dóxicamente, o lo que es de nuevo equivalente, porque no contiene un nóema "real", sino sólo una contrafigura de un nóema semejante.[739] Sólo UNA ponibilidad dóxica les queda también a las vivencias neutrales: la que les pertenece como datos de la conciencia inmanente del tiempo y las determina precisamente como conciencia modificada de un nóema modificado.

Las expresiones "POSICIONAL" y "NEUTRAL" van a servirnos en adelante como términos técnicos. Toda vivencia, tenga o no tenga la forma del *cogito*, sea o no sea un acto en cualquier sentido particular, cae bajo esta oposición. POSICIONALIDAD no quiere decir, pues, el estar presente o la ejecución de una posición real; expresa solamente cierta potencialidad para la ejecución / de actos dóxicos actualmente ponentes. Sin em- /262/ bargo, dentro del concepto de vivencia posicional comprendemos el caso de que una vivencia sea de antemano una posición ejecutada, lo que es tanto menos chocante cuanto que por ley esencial a toda posición ejecutada le pertenece una pluralidad de posiciones potenciales.

La distinción entre POSICIONALIDAD y NEUTRALIDAD no expresa, como se ha confirmado, una mera particularidad referente a las posiciones de creencia, una mera especie de modificaciones de creencia, tal como lo son, digamos, el conjeturar, el preguntar, y similares, o, en otras direcciones, el asumir, el negar, el afirmar, o sea, no expresa variantes intencionales de un modo primitivo, de la creencia en sentido estricto. Como lo habíamos anticipado, es de hecho una DISTINCIÓN UNIVER-

SAL DE LA CONCIENCIA, pero que por buenas razones aparece en nuestra marcha analítica vinculada a la distinción que se presenta especialmente en la estrecha esfera del *cogito* dóxico entre creencia posicional (esto es, actual, real) y su contraparte neutral (el mero "imaginarse"). Se pusieron precisamente de relieve entretejimientos esenciales sumamente notables y profundos entre los caracteres de acto de la creencia y todas las otras especies de caracteres de acto y, por ende, todas las especies de conciencia en general.

§ 115. *Aplicaciones. El concepto ampliado de acto. Actos ejecutados y mociones de actos*

Es todavía importante tomar en cuenta algunas observaciones anteriores.[a] El *cogito* en general es la intencionalidad explíci-
[236] ta.[740] | El concepto de vivencia intencional en general presupone ya la oposición de potencialidad y actualidad, y la presupone en su significación general, en cuanto que sólo en el paso al *cogito* explícito[741] y en la REFLEXIÓN sobre la vivencia no explicitada[742] y sus componentes noético-noemáticos podemos reconocer que entraña intencionalidades, o nóemas, que le son propios. Así, por ejemplo, con respecto a la conciencia del fondo no atendido pero ulteriormente atendible en la percepción, el recuerdo, etcétera. La vivencia intencional
/263/ explícita[743] es un "yo pienso" "ejecutado". / Pero esta misma vivencia puede pasar a uno "no ejecutado" por la vía de las variaciones atencionales. La vivencia de una percepción ejecutada, de un juicio, un sentimiento, una volición ejecutados, no desaparece cuando la atención se vuelve "exclusivamente" a algo nuevo, lo cual implica que el yo "vive" exclusivamente en un nuevo *cogito*. El *cogito* anterior "se atenúa", se hunde en la "oscuridad", pero sigue teniendo aún una existencia vivencial, bien que modificada. Igualmente emergen *cogitationes* en el fondo vivencial, tan pronto modificadas recordativa o neutralmente, tan pronto también inmodificadas. Por ejemplo, una creencia, una creencia real, "empieza a moverse"; creemos ya, "antes de saberlo". Igualmente, en ciertas circunstancias, posiciones de agrado o desagrado, apetencias, también reso-

[a] *Cfr. supra*, § 84, p. 168 s.

luciones, están ya vivas antes de que "vivamos en" ellas, antes de que ejecutemos el *cogito* propiamente dicho, antes de que el yo "se dedique" a juzgar, a tener agrado, a apetecer, a querer.

El *cogito* designa, pues, de hecho (y así hemos introducido desde un principio el concepto), el acto[744] PROPIAMENTE DICHO de percibir, juzgar, tener agrado, etc.[745] Pero, por otra parte, la estructura entera de la vivencia es en los casos descritos la misma, con todas sus tesis y caracteres noemáticos, cuando le falta esta actualidad.[746] En esa medida, separamos más distintamente ACTOS EJECUTADOS y NO EJECUTADOS;[747] estos últimos son, o bien actos que han "salido de ejecución", o bien MOCIONES DE ACTOS. Podemos emplear muy bien esta última expresión también con generalidad para actos no ejecutados. Tales mociones de actos son vividas con todas sus intencionalidades, pero el yo no vive en ellas como "SUJETO EJECUTANTE". Con esto se amplía el concepto de acto en un sentido determinado y absolutamente indispensable. [748]Los actos ejecutados, o como es mejor decir en cierto respecto (a saber, en atención a que se trata de procesos), las EJECUCIONES DE ACTOS, integran las "TOMAS DE POSICIÓN"[749] EN EL SENTIDO MÁS AMPLIO, mientras que la expresión de tomas de posición en sentido estricto | remite a actos fundados de la índole que discutiremos [237] con detalle más adelante: por ejemplo, a las tomas de posición del odio, o de quien odia hacia lo odiado, lo que por su parte está ya constituido para la conciencia en nóesis de nivel inferior como persona o cosa existente; igualmente entrarían aquí las tomas de posición de la negación o la afirmación con respecto a pretensiones de ser, etc.

Está claro ahora que los actos en sentido lato,[750] exactamen- /264/ te lo mismo que las *cogitationes* específicas, llevan en sí la distinción de la neutralidad y la posicionalidad; que ya antes de la transmutación en *cogitationes* son noemática y téticamente operativos, sólo que no tenemos a la vista sus obras sino por medio de actos en sentido estricto, por medio de *cogitationes*. [751]Las posiciones, o las posiciones en el modo del "dizque", se encuentran ya realmente en ellos con las nóesis enteras a las que pertenecen estas posiciones: supuesto el caso ideal de que a una con la transmutación no se enriquezcan también in-

tencionalmente o se alteren en cualquier otra forma. En todo caso podemos excluir estas alteraciones (y también en particular los enriquecimientos e innovaciones intencionales que sobrevienen inmediatamente tras la transmutación en el flujo de vivencias).

En todas nuestras discusiones relativas al título de neutralidad[752] hemos dado preferencia a las posiciones dóxicas. La neutralidad tenía su[753] índice en la potencialidad.[754] Todo estribaba en que TODO CARÁCTER DE ACTO TÉTICO EN GENERAL (toda "intención" de acto, por ejemplo la intención del agrado, la intención valorativa, volitiva, el carácter específico de la posición del agrado o de la voluntad) ENTRAÑA EN SÍ, EN SU ESENCIA, UN CARÁCTER DEL GÉNERO TESIS DÓXICA QUE "COINCIDE" CON ÉL EN CIERTAS MANERAS. Según que la respectiva intención de acto sea no-neutralizada o neutralizada,[755] lo es también la tesis dóxica encerrada en ella —que aquí estaba pensada como PROTOTESIS.

Esta preferencia por las prototesis dóxicas experimentará una limitación en los análisis ulteriores. Se hará visible que las leyes de esencia puestas de manifiesto por nosotros reclaman una determinación más exacta, en tanto que, ante todo y más en general, las MODALIDADES DÓXICAS (en el sentido específico, que abarca también las asunciones) tienen que hacerse valer en lugar de las prototesis dóxicas, o reemplazar a éstas, como las "tesis dóxicas" encerradas en todas las tesis. Pero dentro de esta primacía general de las modalidades dóxicas, tiene la prototesis dóxica, la certeza de la creencia, la primacía muy particular de que estas modalidades mismas son susceptibles
[238] de transmutarse en tesis de creencia, de suerte que | toda neutralidad tiene ahora de nuevo su índice en la potencialidad dóxica, en el señalado sentido que se refiere retrospectivamente a la prototesis. Es aquí donde experimentará su determina-
/265/ ción más precisa la especie de la / "coincidencia" de lo dóxico en general con lo tético de toda especie.[a]

Ahora bien, las proposiciones sentadas de inmediato con la más vasta generalidad (bien que con algunos *desiderata*), pero que sólo se hicieron intelectivas en esferas especiales de actos,

[a] *Cfr. infra*, p. 243 s.

requieren una base de fundamentación más amplia. No hemos discutido todavía a fondo, en efecto, el paralelismo de nóesis y nóema en todos los ámbitos intencionales. Precisamente este tema principal de nuestra sección apremia también de suyo a la ampliación del análisis. Pero al llevar a cabo esta ampliación resultarán confirmadas y completadas a la vez nuestras exposiciones generales sobre la modificación de neutralidad.

§ 116. *Tránsito a nuevos análisis. Las nóesis fundadas y sus correlatos noemáticos*

Hemos estudiado hasta aquí una serie de sucesos generales en la estructura de las nóesis y los nóemas dentro de un marco grande y sin embargo muy restringido —los hemos estudiado, ciertamente, sólo en muy modesta medida, sólo en tanto lo requería el ponerlos decididamente de relieve y nuestro fin directivo de procurarnos una representación general y, sin embargo, sustanciosa de los grupos de problemas que trae consigo el doble tema universal de nóesis y nóema. Nuestros estudios se han referido, por diversas que sean las complicaciones que hayan acarreado, a una mera capa inferior de la corriente de vivencias, a la que pertenecen intencionalidades de estructura todavía relativamente simple. Dimos preferencia (prescindiendo de las últimas consideraciones anticipativas) a las intuiciones sensibles, en particular a las de *realidades* que aparecen, así como a las REPRESENTACIONES sensibles[756] que surgen de ellas merced a su oscurecimiento y que, como es obvio, están unidas con ellas por comunidad de género. Esta expresión de "representación" designa a la vez el género. Sin duda, tomamos también en consideración todos los fenómenos esencialmente pertenecientes a estas representaciones, así las intuiciones y representaciones reflexivas en general, cuyos objetos ya no son *cosas* sensibles.[a] La generalidad de la | validez de nuestros [239]
resultados se impone, / dada la forma como hemos conduci- /266/

[a] El firme y esencial deslinde del amplísimo CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN que nace de las esferas designadas, es naturalmente una importante tarea para la investigación fenomenológica sistemática. Para todas las cuestiones semejantes remitimos a las publicaciones que proyectamos, de cuyo contenido teórico hemos sacado las aseveraciones brevemente indicadas en las presentes investigaciones.

do la investigación y como hemos hecho tangible el carácter accesorio de cuanto pudiera vincularse al ámbito inferior, tan pronto como ensanchamos el marco de la indagación. Vemos entonces que retornan todas las distinciones entre el núcleo central del sentido (que mucho requiere, ciertamente, de ulteriores análisis) y los caracteres téticos que se agrupan en torno a él, e igualmente todas las modificaciones que —como las de la *re*-presentación, de la atención, de la neutralización— afectan también al núcleo del sentido de maneras propias, dejando con todo en su sitio su "algo idéntico".

Ahora podemos proseguir en DOS diferentes direcciones, que conducen ambas a intencionalidades que están fundadas en las representaciones: o en dirección a las SÍNTESIS noéticas, o en aquella que nos eleva a ESPECIES DE "POSICIÓN" de nueva índole,[757] pero FUNDADAS.

Si seguimos esta última dirección, hallamos las NÓESIS (ante todo las más simples posible, esto es, libres de síntesis en un nivel inferior o superior) DEL SENTIR, DEL DESEAR, DEL QUERER, que están fundadas en "representaciones", en percepciones, recuerdos, representaciones por medio de signos, etc., y muestran en su estructura patentes diferencias graduales de fundamentación. Por todas partes preferimos ahora, en lo que concierne a los actos totales, las formas posicionales (lo que no ha de excluir niveles inferiores neutrales), pues lo que hay que decir de ellas se transfiere, adecuadamente modificado, a las correspondientes neutralizaciones. Así, por ejemplo, un agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido *perceptivo* o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de creencia, e igualmente un querer o una aversión, pero referido a algo apreciado como agradable, bello, etc.

Lo que nos interesa aquí, antes de entrar en las especies de esta estructura, es que con los nuevos momentos noéticos surgen también en los correlatos NUEVOS MOMENTOS NOEMÁTICOS. Por un lado, son nuevos caracteres que son ANÁLOGOS A LOS MODOS DE CREENCIA, pero que a la vez poseen DE SUYO,
/267/ en su nuevo contenido, ponibilidad doxológica;[758] / por otro lado, se enlazan con los nuevos momentos también NUEVAS

"APREHENSIONES", se constituye un NUEVO SENTIDO QUE ESTÁ FUNDADO EN EL DE LA NÓESIS SUBYACENTE, al que a la vez abraza. El nuevo sentido aporta una totalmente NUEVA DIMENSIÓN DE SENTIDO; con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinación de las meras "COSAS", sino | VALORES DE [240] LAS COSAS, valiosidades u objetidades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.

Por lo demás, toda vivencia plena del nivel superior muestra también en su pleno correlato una construcción similar, como la que hemos visto en el nivel inferior de las nóesis. EN EL NÓEMA DEL NIVEL SUPERIOR ES, DIGAMOS, LO VALORADO EN CUANTO TAL UN NÚCLEO DE SENTIDO RODEADO DE NUEVOS CARACTERES TÉTICOS. El "valioso", el "grato", "ameno", etc., tienen una función semejante a la del "posible", "conjeturable", o también eventualmente a la del "nulo" o el "sí, realmente" —aunque sería un desatino incluirlos en estas series.

La conciencia es, con respecto a estos nuevos caracteres, una vez más una conciencia POSICIONAL: el "valioso" es susceptible de ser puesto dóxicamente como valioso existente. Este "existente" que pertenece al "valioso" como caracterización SUYA puede luego pensarse también MODALIZADO, como todo "existente" o "cierto": la conciencia es entonces conciencia del VALOR POSIBLE, se tiene la impresión de que la "cosa" es valiosa; o también, es conciente como CONJETURALMENTE VALIOSA, como NO-VALIOSA (lo que no quiere decir, empero, tanto como "sin valor", como mala, fea, etcétera; el no-valioso expresa simplemente que se ha tachado el "valioso"). Todas las modificaciones semejantes afectan la conciencia del valor, las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como, en correspondencia, los nóemas. (*Cfr.* p. 243.)

De nuevo se produce una multiplicidad de profundas alteraciones en la forma de las modificaciones atencionales, según que, con arreglo a las complicadas posibilidades esenciales, la mirada de la atención vaya A TRAVÉS de los diversos estratos intencionales a la "cosa" y los momentos cósicos —lo que da por resultado un sistema de modificaciones conexo que ya conocemos como nivel inferior—, pero luego también a los valores, / a /268/

las determinaciones constituidas de nivel superior, a través de las aprehensiones que las constituyen; también a los nóemas como tales, a sus caracteres, o en la otra reflexión a las nóesis —y todo ello en los diferentes modos específicos del atender, advertir de soslayo, no-advertir y similares.

Hay que conducir investigaciones sobremanera difíciles para desplegar limpiamente y llevar a plena claridad estas complicadas estructuras: cómo se comportan, por ejemplo, las "aprehensiones de valor" con respecto a las aprehensiones de cosa,
[241] cómo se comportan las nuevas caracterizaciones noemáticas | (bueno, bello, etc.) con respecto a las modalidades de creencia, cómo se ordenan sistemáticamente en series y especies, y todo lo demás por el estilo.

§ 117. *Las tesis fundadas y la conclusión de la doctrina de la modificación de neutralización. El concepto general de tesis*

Examinamos ahora todavía la relación de los nuevos estratos noéticos y noemáticos de la conciencia con la neutralización. Hemos referido esta modificación a la posicionalidad dóxica. Como fácilmente nos convencemos de ello, ésta desempeña de hecho, en los estratos puestos ahora de relieve, el papel que le habíamos atribuido de antemano en la más amplia esfera de los actos y que habíamos discutido especialmente en la esfera de las modalidades del juicio. En la conciencia de conjetura "se halla" posicionalmente encerrado el "conjeturable", el "probable", pero igualmente también en la conciencia del agrado el "grato", en la conciencia de la alegría el "ameno", etc. Se halla en ella, es decir, está al alcance de la posición dóxica, y por ello es predicable. Según esto, toda conciencia emotiva, con sus nuevas nóesis emotivas fundadas, cae bajo el concepto de la conciencia posicional tal como nosotros habíamos entendido este concepto —con referencia a posicionalidades dóxicas y en última instancia a certezas posicionales.

Visto con más exactitud, habremos de decir, empero, que la referencia de la modificación de neutralidad a la posicionalidad dóxica, por importantes que sean las intelecciones que le sirven de base, es con todo[759] en cierto modo un rodeo.

Pongámonos ante todo en claro que los actos de agrado ("ejecutados" o no), e igualmente los actos de emoción y de

voluntad de toda especie, / son precisamente "actos", "vivencias intencionales",[760] y que a ello pertenece en cada caso la "*intentio*", la "toma de posición"; o dicho de otra manera: son en un sentido amplísimo, pero esencialmente unitario, "POSICIONES", sólo que precisamente no dóxicas. Al pasar dijimos arriba muy correctamente que los caracteres de acto en general son "TESIS"[761] —tesis en sentido ampliado y sólo en particular tesis de creencia o modalidades de ellas. La analogía esencial de las nóesis específicas del agrado[762] con las posiciones de creencia es patente, e igualmente la de las nóesis de deseo, las nóesis de voluntad, etc. También en el valorar, desear, querer está algo "puesto", prescindiendo de la posicionalidad dóxica que "yace" en ellos. Esto es también, en efecto, la fuente de todos los paralelismos de las diversas especies de conciencia y de todas las clasificaciones de las mismas: lo clasificado son propiamente las especies de posición.[763] /269/

A la esencia de toda vivencia intencional, sea lo que sea lo que pueda además encontrarse en su consistencia concreta, es inherente el tener por lo menos uno, pero por lo regular varios, "caracteres de posición", "tesis", enlazados en la manera de la fundación; en esta pluralidad hay además necesariamente uno, el ARCÓNTICO,[764] por decirlo así, que une en sí y domina de parte a parte a todos los demás. [242]

La suprema unidad genérica que enlaza todos estos "caracteres de acto" específicos,[765] los caracteres de la "posición", no excluye diferenciaciones esenciales y genéricas. Así, pues, las posiciones emotivas están emparentadas con las dóxicas como posiciones, pero no son en modo alguno tan conexas como todas las modalidades de la creencia.

Con la comunidad genérica de esencia de todos los caracteres de posición está *eo ipso* dada la de sus correlatos de posición noemáticos (de los "caracteres téticos en sentido noemático"), y si tomamos estos últimos con sus ulteriores basamentos noemáticos, la esencial comunidad de todas las "proposiciones". En esto se fundan en última instancia las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas honduras, conducen a la constitución de disciplinas paralelas ge-

nerales FORMALES, la lógica formal, la axiología y la práctica formales.[a]*

/270/ Nos vemos así reconducidos al título GENERALIZADO de "tesis", al cual referimos ahora esta proposición:

TODA CONCIENCIA ES O ACTUAL O POTENCIALMENTE "TÉTICA". El concepto anterior "DE LA POSICIÓN ACTUAL" y con él el de la POSICIONALIDAD experimentan así una ampliación correspondiente. Esto implica que nuestra doctrina de la neutralización y de su referencia a la posicionalidad se transpone al concepto ampliado de tesis. Así, a la conciencia tética en general, lo mismo si es ejecutada que si no lo es, le pertenece la modificación general que llamamos neutralizadora, y le pertenece[766] DIRECTAMENTE de la siguiente manera. Por un lado, hemos caracterizado las tesis posicionales diciendo que, o son tesis actuales, o son transportables a actuales; que, según ello, tienen nóemas susceptibles de ser "realmente" puestos —actualmente susceptibles de ser puestos[767] en sentido ampliado. En el lado opuesto están las tesis impropias, las "dizque"-tesis, los reflejos inertes, incapaces de acoger en sí ningunas
[243] ejecuciones tético-actuales por respecto a sus nóemas, | nóemas precisamente neutralizados. La distinción entre neutralidad y posicionalidad es paralelamente noética y noemática; tal como se la toma aquí, concierne a toda suerte de caracteres téticos directamente, sin el rodeo por las "posiciones",[768] en el sentido estrecho y único usual de las protoposiciones dóxicas —únicamente en las cuales, sin embargo, se puede acreditar.

Pero esto quiere decir que la preferencia por estas especiales posiciones dóxicas tiene su hondo fundamento en las cosas. Según nuestros análisis, justo las modalidades dóxicas, y entre ellas de manera particular las prototesis dóxicas, las de la certeza de la creencia, tienen el privilegio *sui generis* de que su potencialidad posicional abarque la esfera entera de la conciencia. Por ley esencial, toda tesis, cualquiera que sea su género,

[a] *Cfr.* sobre ello, *infra*, Sección IV, Capítulo III.

*El término alemán (de origen latino) "*Praktik*" significa en contextos filosóficos, y en especial en Husserl, no la mera práctica o la mera actividad (que se diría "*Praxis*", como en esta obra en el título del § 25), sino una teoría o un saber, por poco elaborado que sea, de o sobre la praxis (saber del hacer o sobre el hacer).

puede ser transmutada en posición dóxica actual por virtud de las caracterizaciones dóxicas que pertenecen insuprimiblemente a su esencia. Un acto posicional pone, pero cualquiera que sea la "cualidad" en que ponga, pone también dóxicamente; sea lo que sea lo puesto por él en otros modos, está también puesto como algo que es: sólo que no actualmente. Pero la actualidad puede esencialmente producirse en el modo de una "operación" posible por principio. Toda "proposición", por ejemplo, toda proposición desiderativa, puede transmutarse por ello en una proposición dóxica, y / entonces es en cierto modo las /271/
dos cosas en una: a la vez proposición dóxica y proposición desiderativa.

La ley esencial es aquí, como ya habíamos indicado antes, en primer término la de que LA PRIMACÍA DE LO DÓXICO CONCIERNE PROPIAMENTE DE MANERA GENERAL A LAS MODALIDADES DÓXICAS. Pues toda vivencia emotiva, todo valorar, desear, querer, está EN SÍ caracterizado o como ser cierto o como ser supuesto o como un valorar, desear o querer que conjetura, que duda.[a] Además, el valor, por ejemplo, si no estamos orientados a las modalidades dóxicas de la posición, precisamente no está puesto actualmente en su carácter dóxico. El valor es conciente en el valorar, lo grato en el agrado, lo ameno en el alegrarse, pero a veces de tal suerte que en el valorar simplemente no estamos completamente "seguros"; o de tal suerte que la cosa sólo se supone como valiosa, como quizá valiosa, mientras que en el valorar todavía no tomamos partido por ella. Viviendo en semejantes modificaciones de la conciencia valorativa, no necesitamos estar orientados a lo dóxico. Pero podemos llegar a estarlo cuando, por ejemplo, vivimos en la tesis de suposición y luego pasamos a la correspondiente tesis de creencia, que formulada predicativamente | cobra esta [244]
forma: "la cosa podría ser valiosa", o en un giro hacia el lado noético y hacia el yo que valora: "me da la impresión de que es valiosa (quizá valiosa)". Igualmente para otras modalidades.

EN TODOS LOS CARACTERES TÉTICOS HAY ENCLAVADAS DE ESTA FORMA MODALIDADES DÓXICAS y, cuando el modo es el de la certeza, prototesis dóxicas que COINCIDEN con los ca-

[a] *Cfr. supra*, p. 240.

racteres téticos según el sentido noemático. Pero como esto también es válido para las variantes dóxicas, en todo acto hay también (aunque ya no en coincidencia noemática) PROTOTESIS dóxicas.

Podemos, según esto, decir también: TODO ACTO O TODO CORRELATO DE ACTO ALBERGA EN SÍ ALGO "LÓGICO", EXPLÍCITA O IMPLÍCITAMENTE. El acto es siempre lógicamente explicitable, a saber, merced a la generalidad esencial con la que el estrato noético del "expresar" se adapta a todo lo noético (o el de la expresión a todo lo noemático). A la vez es evidente que con la transición a la modificación de neutralidad
/272/ / se neutralizan también el expresar mismo y su expresado como tal.

Tras todo ello, el resultado es que TODOS LOS ACTOS EN GENERAL —INCLUSO LOS ACTOS DE LA EMOCIÓN Y DE LA VOLUNTAD— SON "*OBJETIVANTES*", PRIMIGENIAMENTE "CONSTITUYENTES" DE OBJETOS, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes. Por ejemplo: la conciencia valorativa constituye la objetividad "axiológica", de nueva índole frente al mero mundo de las cosas, un "ente" de una nueva región, en la medida en que justo por la esencia de la conciencia valorativa en general están predelineadas, como posibilidades ideales, tesis dóxicas actuales que ponen de relieve objetividades de un contenido de nueva índole —valores— como "mentadas" en la conciencia valorativa. Ellas están emotivamente mentadas en el acto de emoción; mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos vienen a ser mentadas dóxicamente y luego lógico-expresivamente.[769]

Toda conciencia de acto no dóxicamente ejecutada es de esta forma POTENCIALMENTE *objetivante*; ÚNICAMENTE EL *COGITO* DÓXICO EJECUTA LA *OBJETIVACIÓN* ACTUAL.

Aquí se halla la más profunda de las fuentes a partir de las cuales puede elucidarse la UNIVERSALIDAD DE LO LÓGICO, en último término la del juicio predicativo (añadiendo el estrato, todavía no tratado en detalle, del expresar significativo), y a
[245] partir de ahí | se comprende también la razón última de la universalidad del imperio de la lógica misma. Como una consecuencia más, se entiende la posibilidad, incluso la necesidad,

de disciplinas noéticas, o noemáticas y ontológicas, formales y materiales, referidas esencialmente a la intencionalidad emotiva y volitiva. Retomaremos este tema más tarde, cuando nos hayamos asegurado algunos conocimientos complementarios.[a]

§ 118. *Síntesis de conciencia. Formas sintácticas* [770]

Si fijamos ahora la atención en la segunda de las direcciones arriba indicadas,[b] en las formas de la conciencia SINTÉTICA, / entran en nuestro horizonte múltiples maneras de confor- /273/
mación de las vivencias mediante enlace intencional, que son inherentes como posibilidades esenciales, en parte a todas las vivencias intencionales, en parte a las peculiaridades de géneros particulares de las mismas. Conciencia y conciencia no solamente se unen sin más; se enlazan en UNA conciencia, cuyo correlato es UN nóema que por su parte está fundado en los nóemas de las nóesis enlazadas.

[771] No hemos puesto la vista aquí en la UNIDAD DE LA CONCIENCIA INMANENTE DEL TIEMPO, aunque también hay que recordarla en cuanto la unidad omnicomprensiva para todas las vivencias de una corriente vivencial, y en verdad como una unidad de CONCIENCIA que enlaza conciencia con conciencia. Si tomamos una vivencia singular cualquiera, se constituye como una unidad que se despliega en el tiempo fenomenológico en la continua conciencia "primigenia" del tiempo. Tomando una actitud reflexiva adecuada, podemos poner atención en la manera de darse concientemente de los trechos vivenciales que pertenecen a diferentes secciones de la duración vivencial, y de acuerdo con ello decir que la conciencia toda que constituye esta unidad de duración se compone, sin solución de continuidad, de secciones en las cuales se constituyen las secciones vivenciales de la duración, y que por ende las nóesis no solamente se enlazan, sino que constituyen UNA nóesis con UN nóema (de la duración vivencial llena) que está fundado en los nóemas de las nóesis enlazadas. Lo que vale para una vivencia singular, vale para la corriente entera de las vivencias. Por extrañas unas a otras que sean por su esencia las vivencias: ellas

[a] *Cfr. infra*, el capítulo final de la Sección IV, p. 303 ss.
[b] *Cfr.* p. 239.

se constituyen en su totalidad como UNA corriente de tiempo, como miembros en el tiempo fenomenológico ÚNICO.

[246] [772] Sin embargo, hemos excluido expresamente esta protosíntesis de la conciencia primigenia del tiempo (que no hay que pensar como una síntesis activa y discreta) con la problemática que le es inherente. Ahora vamos a hablar, pues, de síntesis, no en el marco de esta CONCIENCIA del tiempo, sino en el marco del TIEMPO MISMO, del tiempo fenomenológico concretamente lleno, o lo que es lo mismo, de síntesis de las vivencias pura y simplemente, tomadas como siempre las tomamos hasta aquí, como unidades duraderas, como procesos que transcurren en la corriente de vivencias, la cual no es ella misma otra cosa que el tiempo fenomenológico lleno. Por otra parte,
/274/ / tampoco abordamos las sin duda muy importantes SÍNTESIS CONTINUAS,[773] como, por ejemplo, las que esencialmente pertenecen a toda conciencia que constituye *cosidades* espaciales. Encontraremos más adelante sobrada ocasión para conocer estas síntesis con más detalle. Dirigimos nuestro interés más bien a las SÍNTESIS ARTICULADAS, o sea, a las peculiares maneras en que actos discretamente dispuestos se enlazan en una unidad articulada, en la unidad de un acto sintético de orden jerárquico superior. En una síntesis continua no hablamos de un "acto de orden superior";[a] más bien, la unidad (noética, lo mismo que noemática y objetiva) pertenece aquí al mismo nivel de orden que lo unido. Por lo demás, es fácil ver que muchas de las consideraciones generales que haremos en lo que sigue son pertinentes de igual manera para las síntesis continuas que para las articuladas —POLITÉTICAS—.[774]

Nos ofrece ejemplos de actos sintéticos de nivel superior en la esfera de la voluntad el QUERER REFERENCIAL "por mor de otra cosa"; igualmente, en el círculo de los ACTOS DE SENTIMIENTO, el AGRADO REFERENCIAL, el alegrarse "EN VISTA DE", o como decimos igualmente, "por mor de otra cosa". Y, así, todos los procesos de actos semejantes en los distintos géneros de actos. Patentemente, entran también aquí todos los ACTOS DE PREFERENCIA.

[a] *Cfr. Philosophie der Arithmetik*, p. 80 y *passim*.

Vamos a someter a una consideración más detallada otro grupo de síntesis, en cierta forma universal. Abarca síntesis COLECTORAS (que reúnen), DISYUNTORAS (tocantes al "esto o aquello"), EXPLICITADORAS, REFERENCIALES, en general, la serie entera de síntesis que, conforme a las formas puras de las objetividades sintéticas que se constituyen en ellas, determinan las formas ontológico-formales, y, por otra parte, con respecto a la estructura de las formaciones noemáticas, | se [247]
espejan en las FORMAS DE SIGNIFICACIÓN apofánticas DE LA LÓGICA FORMAL (de la lógica de las proposiciones dirigida por completo en sentido noemático).

La referencia a la ontología y lógica FORMAL indica ya que ahí se trata de un grupo esencialmente cerrado de síntesis, a las que conviene una generalidad incondicional de posible aplicación por lo que respecta a las especies de / vivencias /275/
que pueden enlazar, las que, por su parte, también pueden ser, pues, unidades noéticas de cualquier complejidad.

§ 119. *Transmutación de actos politéticos en monotéticos*

Ante todo hay que advertir, para TODAS las especies de síntesis articuladas, de actos politéticos, lo siguiente:

Toda conciencia sintéticamente-unitaria, por muchas tesis y síntesis particulares que estén insertas en ella, posee el objeto total que le corresponde como conciencia sintéticamente-unitaria. Se llama objeto total frente a los objetos que pertenecen intencionalmente a los miembros sintéticos de nivel más bajo o más alto, en tanto que todos, también en el modo de la fundación, contribuyen a él y se ordenan en él. Toda nóesis peculiar que pueda acotarse, aunque sea un estrato no-independiente, aporta lo suyo a la constitución del objeto total; como, por ejemplo, el momento del valorar, que es no-independiente, ya que está necesariamente fundado en una conciencia de cosa, constituye el estrato objetivo del valor, el de la "valiosidad".

Estratos nuevos de esta índole son también los específicamente sintéticos de las síntesis universales de conciencia antes señaladas, es decir, todas las formas que proceden especialmente de la conciencia sintética en cuanto tal, o sea, las for-

mas de enlace y las formas sintéticas adheridas a los miembros mismos (en tanto que éstos se hallan incluidos en la síntesis).

En la conciencia sintética, dijimos, se constituye un objeto sintético total. Pero éste es en ella "objetivo" en un sentido totalmente distinto que lo constituido en una tesis simple. La conciencia sintética, o el yo puro "en" ella, se dirige en MUCHOS RAYOS al objeto; la conciencia tética simple, en UN rayo. Así, el colectar sintético es una conciencia "plural": van reuniéndose uno y uno y uno. Igualmente, en una conciencia referencial primitiva se constituye la referencia en un doble poner. Y similarmente por todas partes.[775]

[248] A toda semejante constitución plurirradial (politética) de objetividades sintéticas —que por su esencia SÓLO sintéticamente pueden ser concientes en forma "PRIMIGENIA"— es inherente,
/276/ según ley esencial, la posibilidad de CONVERTIR LO / CONCIENTE PLURIRRADIALMENTE EN ALGO CONCIENTE SIMPLEMENTE EN UN SOLO RAYO, de "HACER OBJETIVO" EN UN acto "MONOTÉTICO" EN SENTIDO ESPECÍFICO lo constituido al principio sintéticamente.

Así se vuelve objetiva en sentido señalado la colección sintéticamente constituida; se vuelve objeto de una tesis dóxica simple en la referencia retrospectiva de una tesis simple a la colección recién constituida primigeniamente, o sea, en una peculiar vinculación noética de una tesis a la síntesis. Con otras palabras: LA CONCIENCIA PLURAL PUEDE POR ESENCIA TRANSPONERSE A UNA CONCIENCIA SINGULAR que extrae de ella la pluralidad como UN objeto, como algo singular; la pluralidad puede ahora, por su parte, vincularse con otras pluralidades y demás objetos, ser puesta en relación con ellos, etc.

La situación es patentemente la misma para la conciencia DISYUNTORA, de estructura enteramente análoga a la de la conciencia colectora, y para sus correlatos ónticos o noemáticos. Igualmente, de la conciencia RELACIONAL puede ser extraída, en una tesis simple vinculada, la RELACIÓN constituida primigeniamente de manera sintética, y convertida en objeto en el sentido señalado, y como tal comparada con otras relaciones o en general empleada como sujeto de predicados.

Pero hay que llevar a completa evidencia que lo objetivado simplemente y lo sintéticamente unitario son realmente lo mis-

mo, y que la tesis o la extracción subsecuente no le inventa nada a la conciencia sintética, sino que capta lo que ésta da. Evidente es, sin duda, también la esencialmente distinta manera de darse.

En la lógica se revela esta legalidad en la LEY DE LA "NOMINALIZACIÓN", según la cual a toda proposición y a toda forma parcial discernible en la proposición le corresponde un elemento nominal: a la proposición misma, digamos "S es P", la PROPOSICIÓN NOMINAL INTRODUCIDA POR "QUE"; por ejemplo, en el lugar del sujeto de proposiciones nuevas, al "es P" corresponde el ser P; a la forma de relación "semejante" la SEMEJANZA, a la forma plural la PLURALIDAD, etc.[a]

Los conceptos surgidos a partir de las "nominalizaciones", [249] /277/ pensados como exclusivamente definidos por las formas puras, conforman VARIANTES CATEGORIALES-FORMALES DE LA IDEA DE LA OBJETIVIDAD EN GENERAL y suministran el material conceptual fundamental de la ontología formal y comprendidas en ella todas las disciplinas matemático-formales. Esta proposición es de una importancia decisiva para comprender la relación entre la lógica formal como lógica de la apófansis y la ontología formal universal.

§ 120. *Posicionalidad y neutralidad en la esfera de las síntesis*

Todas las síntesis propias, y éstas son las que hemos tenido constantemente a la vista, se edifican sobre tesis simples, entendida la expresión en aquel sentido general que hemos fijado arriba y que abarca todas las "intenciones", todos los "caracteres de acto"; y ELLAS MISMAS son tesis, tesis de nivel superior.[b] Según esto, todas nuestras comprobaciones sobre la actualidad y la inactualidad, sobre la neutralidad y la posicionalidad, se transfieren a las síntesis, lo que no requiere explicación.

En cambio, sería aquí necesaria una investigación más detallada para fijar las distintas maneras como la posicionalidad y

[a] *Cfr.* los primeros ensayos sobre este punto en las *Investigaciones lógicas,* II, Investigación V, §§ 34 a 36, y § 49 de la Investigación VI, y en general sobre la doctrina de la síntesis la Sección II de esta investigación.[776, (16)]

[b] Por lo demás, el concepto de síntesis tiene una ambigüedad apenas nociva, ya que designa tan pronto el pleno fenómeno sintético, tan pronto el mero "carácter de acto" sintético, la tesis suprema del fenómeno.

la neutralidad de las tesis fundantes se relacionan con las de las tesis fundadas.

En general, no sólo respecto de los actos fundados especiales que llamamos síntesis, está claro que no se puede decir sin más que una tesis posicional de nivel superior presupone puras tesis posicionales en los niveles inferiores. Así, en efecto, una intuición actual de esencia es un acto posicional y no uno neutralizado, que está fundado en alguna conciencia intuitiva ejemplar, la cual por su parte puede muy bien ser una conciencia neutral,[777] una conciencia de fantasía. Cosa semejante es válida de un agrado estético por respecto al objeto que aparece y
/278/ es objeto del agrado, / de una conciencia figurativa posicional por respecto a la "imagen" figurativa.

Si ahora consideramos el grupo de síntesis que nos interesa, reconocemos en seguida que EN ÉL TODA SÍNTESIS ES DEPENDIENTE SEGÚN SU CARÁCTER POSICIONAL DEL CARÁCTER DE
[250] LAS NÓESIS FUNDANTES; más exactamente, que | es (y sólo puede ser) posicional si todas las tesis subyacentes son posicionales, y neutral si no lo son.

Un colectar, por ejemplo, es o colectar realmente o colectar en el modo del "dizque"; es tético real o neutralizadamente. En un caso, todos los actos referentes a los miembros singulares de la colección son tesis reales; en el otro caso no. Lo mismo pasa con todas las síntesis restantes de la clase que se espeja en las sintaxis lógicas. La pura neutralidad no puede tener nunca una función en síntesis posicionales; necesita experimentar por lo menos la transmutación a "proposiciones supuestas", por ejemplo, a antecedentes o consecuentes hipotéticos, a denominaciones supuestas hipotéticamente, como por ejemplo "el Seudo-Dionisio",[778] y formulaciones por el estilo.

§ 121 . *Las sintaxis*[779] *dóxicas en la esfera de la emoción y de la voluntad*

Si ahora preguntamos cómo llegan las síntesis de este grupo a expresarse en las formas sintácticas de las proposiciones enunciativas que desarrolla sistemáticamente la morfología lógica de las proposiciones, la respuesta está en la palma de la mano. Son justamente, así se dirá, SÍNTESIS DÓXICAS, o como también decimos, recordando las sintaxis gramático-lógicas en las

que se acuñan: SINTAXIS DÓXICAS. A la esencia específica de los actos dóxicos son inherentes estas sintaxis del "y" o las formas plurales, las sintaxis del "o", de la posición referencial de un predicado sobre el subsuelo de una posición de sujeto, etc. Nadie dudará de que la "creencia" y el "juicio" en sentido lógico se copertenecen estrechamente (si es que no se quiere llegar a identificarlos), de que las síntesis de creencia hallan su "expresión" en las formas de las proposiciones enunciativas. Por correcto que esto sea, hay que ver con intelección, sin embargo, que la concepción señalada no encierra en sí la verdad entera. Estas síntesis / del "y", del "o", del "si", o "porque" y "entonces", en suma, las síntesis que se dan ante todo como dóxicas, no son, en absoluto, MERAMENTE dóxicas. /279/

Es un hecho fundamental[a] el de que tales síntesis pertenecen también a la esencia propia de las tesis no-dóxicas, y justo en el sentido siguiente.

Hay indudablemente tal cosa como alegría colectiva, agrado [251] colectivo, querer colectivo, etc. O como suelo expresarlo, hay junto al "y" dóxico (el lógico) también un "y" axiológico y práctico. Lo mismo pasa con el "o" y todas las síntesis de este orden. Por ejemplo: la madre que mira amorosamente al grupo de sus hijos abraza en UN acto de amor a cada hijo singularmente y a todos juntos. La unidad de un acto colectivo de amor no es un amor y además un representar colectivo, aunque éste esté adjuntado como necesario soporte del amor. Sino que el amar mismo es colectivo, es tan plurirradial como la representación "subyacente" y eventualmente los juicios plurales. Podemos hablar de plano de un amar plural, justo en el sentido en que hablamos de un representar o juzgar plurales. Las formas sintácticas entran en la esencia de los actos emotivos mismos, a saber, en el estrato tético que les es específicamente peculiar. Esto no puede desarrollarse aquí para todas las síntesis: baste como indicación el ejemplo dado.

Recordamos ahora, empero, el hermanamiento esencial investigado arriba de las tesis dóxicas y las tesis en general. En toda tesis está escondida, según lo que ella rinde noemática-

[a] Con el que dio el autor (ya hace más de un decenio) al intentar realizar la idea(17) de una axiología y una práctica formales como análogas a la lógica formal.

mente, por ejemplo en cuanto esta intención de amor, una tesis dóxica paralela. Patentemente, el paralelismo entre las sintaxis pertenecientes a la esfera de las tesis dóxicas y las pertenecientes a todas las demás tesis (el paralelismo del "y", "o", etc., dóxicos con los valorativos y volitivos) es un caso especial del mismo hermanamiento esencial. Pues los actos emotivos sintéticos —a saber, sintéticos con respecto a las formas sintác-
/280/ ticas discutidas aquí— constituyen / OBJETIVIDADES EMOTIVAS SINTÉTICAS, que alcanzan *objetivación* explícita mediante los correspondientes actos dóxicos. El grupo de hijos amado es en cuanto *OBJETO* DE AMOR un objeto colectivo; es decir, en giro correlativo de lo expuesto arriba, no sólo un objeto colectivo cósico y ADEMÁS un amor, sino un OBJETO COLECTIVO DE AMOR. Así como en respecto noético un rayo de amor que parte del yo se descompone en un haz de rayos, cada uno de los cuales va hacia un *objeto* singular, así se distribuyen sobre el objeto colectivo de amor como tal tantos CARACTERES NOEMÁTICOS DE AMOR como objetos están en el caso colectados, y son otros tantos caracteres posicionales que se enlazan sintéticamente para formar la unidad noemática de un carácter posicional.

[252] Vemos que todas estas formas sintácticas son formas paralelas, es decir, que pertenecen tanto a los actos emotivos mismos con sus específicos componentes emotivos y síntesis emotivas, como también a las posicionalidades dóxicas paralelas a ellos y esencialmente unidas con ellos, las cuales pueden extraerse de ellos volviendo adecuadamente la mirada a los respectivos niveles inferiores y superiores. Naturalmente, esto se transfiere de la esfera noética a la noemática. El "y" axiológico alberga esencialmente en sí un "y" dóxico; toda forma sintáctica axiológica del grupo considerado aquí alberga una forma lógica: enteramente así como todo correlato noemático simple encierra en sí un "existente" u otra modalidad de ser y como su sustrato la forma del "algo" y las demás formas que le correspondan. En todo momento es asunto de giros de la mirada particulares, esencialmente posibles, y modos de proceder téticos o dóxico-sintéticos encerrados en ellos, conformar —a partir de un acto emotivo en que, por así decir, solamente vivimos emotivamente, esto es, sin actualizar las potencialidades dóxicas— un nue-

vo acto en el que la objetividad emotiva en un principio sólo potencial se convierte en una objetividad actual, explicitada dóxica y acaso expresamente. Es además posible, y en la vida empírica muy frecuente, que por ejemplo dirijamos la vista a varios objetos intuitivos, poniéndolos dóxicamente; que al hacerlo ejecutemos a la vez un acto emotivo sintético, digamos una unidad de agrado colectivo, o la de un acto emotivo electivo, de un agrado preferencial, de un desagrado despreciativo, mientras que no pasamos en absoluto a virar dóxicamente el fenómeno entero. Pero lo hacemos cuando / hacemos una /281/ enunciación, por ejemplo sobre nuestro agrado ante la pluralidad o ante un miembro de ella, sobre la superioridad de lo uno sobre lo otro y similares.

No se necesita subrayar qué importante es la realización cuidadosa de tales análisis para el conocimiento de la esencia de las objetividades, las significaciones y los modos de conciencia axiológicos y prácticos, o sea, para los problemas del "origen" de los conceptos y conocimientos éticos, estéticos y los demás emparentados esencialmente con ellos.

Como aquí no es propiamente nuestra tarea resolver problemas fenomenológicos, sino poner científicamente de relieve los principales problemas de la fenomenología, o trazar las direcciones de investigación conexas a ellos, ha de ser bastante para nosotros haber traído hasta aquí las cosas.[780]

§ 122. [781]*Modos de ejecución de las síntesis articuladas. El "tema"* [253]

Al dominio de las tesis y las síntesis pertenece un importante grupo de modificaciones generales, sobre las cuales será lo mejor añadir de inmediato unas breves indicaciones.

Una síntesis puede ser EJECUTADA paso a paso: llega a ser, se origina en PRODUCCIÓN PRIMIGENIA. Esta originariedad del llegar a ser en la corriente de conciencia es del todo peculiar. La tesis y síntesis llega a ser en tanto que el yo puro da actualmente el paso y cada nuevo paso; él mismo vive en el paso y "entra en escena" con él. El poner, poner en-vista-de, presuponer y poner en consecuencia, etc., es su LIBRE ESPONTANEIDAD Y ACTIVIDAD; el yo no vive en las tesis como un pasivo estar en ellas, sino que ellas son irradiaciones que parten de él

como de una protofuente de producciones. Toda tesis comienza con un PUNTO DE INICIO, con una puntual POSICIÓN DE ORIGEN; lo mismo la primera tesis que toda tesis ulterior en el nexo de la síntesis. Este "iniciarse" pertenece precisamente a la tesis en cuanto tal como un notable modo de actualidad primigenia. Es algo así como el *FIAT*, como el punto de inicio del querer y el actuar.

Pero no se debe confundir lo general y lo particular. El resolverse espontáneo, el hacer voluntario, efectuante, es UN acto
/282/ junto a otros actos; sus síntesis son / síntesis particulares entre otras. Pero TODO acto, cualquiera que sea su especie, puede incoarse en este MODO DE LA ESPONTANEIDAD DEL COMIENZO CREADOR, POR ASÍ DECIR, en el que el yo puro hace su entrada en escena como sujeto de la espontaneidad.

Este modo del iniciarse pasa de inmediato, y de acuerdo con una necesidad esencial, a otro modo. Por ejemplo, el CAPTAR, el ASIR perceptivo se muda al punto y sin interrupción en el "TENER ASIDO".

Una alteración modal a su vez nueva sobreviene cuando la tesis era un mero paso para una síntesis, cuando el yo puro ejecuta un nuevo paso, y cuando en la omnipresente unidad de la conciencia sintética "MANTIENE TODAVÍA" ASIDO lo que tenía asido hace un momento: captando el nuevo *objeto* temático, o más bien, captando como tema primario un nuevo miembro del tema total, pero reteniendo todavía el miembro antes apresado en cuanto perteneciente al mismo tema total. Por ejemplo, al colectar, no dejo ir lo recién captado en la percepción al volver la mirada captadora hacia el nuevo *objeto*. Al ejecu-
[254] tar una | demostración, recorro por pasos los pensamientos de las premisas; no abandono ningún paso sintético, no pierdo el asimiento de lo ya ganado, pero el modo de la actualidad ha cambiado esencialmente con la ejecución de la nueva protoactualidad temática.

Se trata aquí, por cierto, TAMBIÉN de oscurecimientos, pero en modo alguno MERAMENTE de ellos. Más bien las diferencias que acabamos de intentar describir exhiben una dimensión completamente nueva frente a las diferencias de la claridad y la falta de claridad, aunque ambas clases de diferencias estén tan estrechamente entretejidas.

Notamos, además, que estas nuevas diferencias no se hallan menos que las de la claridad y que todas las restantes diferencias intencionales bajo la ley de la correlación de la nóesis y el nóema. De nuevo, pues, a las modificaciones noéticas de la actualidad de la especie de que aquí se trata corresponden otras noemáticas. Es decir, en las mudanzas de la tesis o en los pasos de la síntesis, el modo de darse de lo "mentado en cuanto tal" se altera, y cabe mostrar estas alteraciones en el contenido noemático respectivo mismo y destacarlas en él como un estrato propio.

Si de esta forma cambia necesariamente el modo de actualidad / (dicho noemáticamente, el modo de darse) –prescin- /283/
diendo de las alteraciones en fluencia continua– según ciertos TIPOS DISCRETOS, permanece no obstante a través de las mudanzas algo esencialmente común. Noemáticamente subsiste un qué como SENTIDO idéntico; en el lado noético, el correlato de este sentido y además la forma entera de la articulación en tesis y síntesis.

Mas ahora se produce una nueva modificación esencial. El yo puro puede RETIRARSE enteramente de las tesis, SUELTA DE SU "ASIMIENTO" los correlatos téticos: se "VUELVE A OTRO TEMA". Lo que hace un momento era aún su tema (teórico, axiológico, etc.), con todas sus articulaciones, bien que más o menos oscurecidas, no ha desaparecido de la conciencia; sigue siendo conciente, pero ya no en el asimiento temático.

Esto es tan válido para tesis aisladas como para miembros de síntesis. Estoy meditando y un silbido que viene de la calle me distrae por un momento de mi tema (aquí, un tema de pensamiento). Un instante de volverse al sonido, pero en seguida un regreso al viejo tema. La captación del sonido no se ha apagado, el silbido es todavía conciente en forma modificada, pero ya no en el asimiento del espíritu. No pertenece al tema –tampoco a un tema paralelo. | Se advierte que esta [255]
posibilidad de TEMAS y síntesis temáticas simultáneos y que eventualmente se PENETRAN Y "PERTURBAN", apunta aún a otras modificaciones posibles, dado que el título "TEMA", referido a todas las especies fundamentales de actos y síntesis de actos, define un importante tema de análisis fenomenológicos.

§ 123 . *Confusión y distinción como modos de ejecución de actos sintéticos*

Consideremos ahora ciertas modalidades de la ejecución que residen, por decirlo así, en la dirección opuesta al modo preferido de la actualidad en cuanto fuente primitiva.[782] Un pensamiento, sencillo o provisto de múltiples tesis, puede emerger como un pensamiento "CONFUSO". Al hacerlo así, se da como una representación simple, sin ninguna articulación tético-actual. Recordamos, digamos, una demostración, una teoría, una conversación —"se nos ocurre"—.[783] Al principio no estamos
/284/ vueltos en absoluto hacia ella; emerge en el / "fondo". Luego una mirada del yo se dirige a ella en un sólo rayo, captando la correspondiente objetividad noemática en un asimiento sin articulación. Ahora puede iniciarse un nuevo proceso; la rememoración confusa pasa a DISTINTA y clara: paso a paso recordamos la marcha de la demostración, "volvemos" a producir las tesis y síntesis de la demostración, "volvemos" a recorrer las etapas de la conversación de ayer, etc. Naturalmente, semejante reproducción en el modo de la rememoración, de la nueva producción de "anteriores" producciones originarias, es algo extraesencial. Tenemos, por ejemplo, una NUEVA ocurrencia teórica acerca de la manera de desarrollar una teoría complicada, primero como una unidad confusa; luego la vamos desplegando en pasos libremente ejecutados y la vamos convirtiendo en actualidades sintéticas. Todo lo indicado, como de suyo se comprende, puede referirse de igual modo a todas las especies de actos.

Esta importante distinción entre CONFUSIÓN y DISTINCIÓN desempeña un importante papel en la fenomenología de las "expresiones", de las representaciones, juicios, actos de emoción, etc., expresos, de que vamos a hablar en seguida. Piénsese tan sólo en la forma en que solemos captar las formaciones sintéticas, siempre ya muy complejas, que componen el "contenido de ideas" de nuestra lectura actual, y considérese lo que de esta llamada base de ideas de las expresiones llega en la comprensión de lo leído a una actualización realmente originaria.

§ 124. *La capa noético-noemática del "logos". Significar y significación* [256]

Con todos los actos considerados hasta aquí se entretejen las capas expresivas de los actos, las capas "lógicas" en sentido específico, en las que no hay que poner menos en evidencia el paralelismo de nóesis y nóema. La general e inevitable ambigüedad de los modos de hablar que está condicionada por este paralelismo y que muestra sus efectos dondequiera que llegan al lenguaje las relaciones de que se trata, lo hace naturalmente también cuando se habla de expresión y significación. La ambigüedad sólo es peligrosa mientras no se la reconoce como tal o no se han separado las estructuras paralelas. Pero si esto se ha hecho, sólo tenemos que cuidarnos de que / quede fuera /285/ de duda en cada caso a cuál de las estructuras debe referirse lo que se diga.

Partimos de la conocida distinción entre el lado sensible o, por decirlo así, corporal de la expresión, y su lado no sensible, "espiritual". No necesitamos entrar en la detallada discusión del primero, como tampoco en el modo de unificación de ambos lados. Como es obvio, también con ellos se designan títulos para problemas fenomenológicos de no escasa importancia.

Vamos a fijarnos exclusivamente en el "significar" y la "significación". Primitivamente, estas palabras tienen relación solamente con la esfera del lenguaje, con la del "expresar". Pero es casi inevitable y a la vez un importante paso en el conocimiento, ampliar y modificar adecuadamente la significación de estas palabras, con lo que en cierta forma encuentra aplicación a toda la esfera noético-noemática: o sea, a todos los actos, hállense éstos entrelazados con actos expresivos o no.[a] Así también nosotros hemos hablado constantemente de "sentido" —una palabra que por lo general se usa como equivalente de "significación"— en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinción, vamos a preferir la palabra SIGNIFICACIÓN para el viejo concepto, y en particular en las expresiones complejas

[a] *Cfr.* a este respecto la *Philosophie der Arithmetik,* p. 28 s., donde ya se distingue entre la "descripción psicológica de un fenómeno" y la "indicación de su significación", y se habla de un "contenido lógico" frente al psicológico.

SIGNIFICACIÓN "LÓGICA" o "EXPRESIVA". La palabra SENTIDO la emplearemos como siempre en la más amplia latitud.

Para enlazar con un ejemplo: un objeto está ahí en la percep-
[257] ción con un sentido determinado, | puesto monotéticamente en determinada plenitud. Tal como suele normalmente añadirse sin más a la primera captación perceptiva simple, ejecutamos una explicitación de lo dado y una unificación relacionante de las partes o momentos destacados: digamos según el esquema "Esto es blanco". Este proceso no requiere lo más mínimo de "expresión", ni de expresión en el sentido de sonido verbal, ni de nada semejante a un significar de las palabras, el cual, en efecto, puede aquí también comparecer independientemente del sonido verbal (como cuando éste se ha "ol-
/286/ vidado"). / Pero si hemos "PENSADO" o ENUNCIADO: "Esto es blanco", entonces está a la vez ahí una nueva capa, unida con lo "mentado en cuanto tal" en forma puramente perceptiva. De este modo también todo lo recordado, lo fantaseado en cuanto tal es explicitable y expresable. Todo "mentado en cuanto tal", toda mención en sentido noemático (y en verdad en cuanto núcleo noemático) de un acto cualquiera es EXPRESABLE MEDIANTE "SIGNIFICACIONES". Así pues, proponemos en general:

LA SIGNIFICACIÓN LÓGICA ES UNA EXPRESIÓN.

El sonido verbal sólo puede llamarse expresión porque la significación que le es inherente expresa; en ésta reside primigeniamente el expresar. "Expresión" es una notable forma que consiente en adaptarse a todo "sentido" (al "núcleo" noemático) y lo eleva al reino del "*logos*", de lo CONCEPTUAL, y con ello de lo "GENERAL".

Las últimas palabras están entendidas en una significación enteramente determinada, que hay que distinguir de otras significaciones de estas palabras. En general designa lo acabado de indicar un gran tema de análisis fenomenológicos que son fundamentales para la aclaración de la esencia del pensar lógico y de sus correlatos. En respecto noético se ha de designar con el título de "expresar" una capa particular de actos a la que cabe adaptar en forma *sui generis* todos los restantes actos y con la que éstos pueden fundirse de modo notable, justo de tal suerte que todo sentido noemático de acto, y por consiguiente

la referencia que hay en él a una objetividad, se acuña "conceptualmente" en lo noemático del expresar. Estamos ante un peculiar medio intencional que, conforme a su esencia, se distingue por reflejar, por decirlo así, toda otra intencionalidad según forma y contenido, retratarla con su coloración propia e imprimirle con ello su forma propia de la "conceptualidad". Sin embargo, hay que tomar con cautela estas expresiones que se ocurren de reflejar o retratar, pues la imaginería que interviene en su empleo podría inducir fácilmente a error.

Problemas extraordinariamente difíciles plantean los fenómenos inherentes a los títulos del significar y la significación.[a] [258]
Puesto que / toda ciencia, en lo que respecta a su contenido /287/
teórico, a todo lo que en ella es "doctrina" (teorema, demostración, teoría), se *objetiva* en el medio específicamente "lógico", en el medio de la expresión, son entonces los problemas de la expresión y la significación, para el filósofo y el psicólogo guiados por intereses lógicos generales, los más próximos, y son luego también los primeros que, tan pronto como se busca seriamente aclararlos de raíz, empujan hacia las investigaciones fenomenológicas de esencia.[b] A partir de ahí uno se ve llevado a las cuestiones de cómo hay que entender el "expresar" de lo "expresado", cómo se relacionan las vivencias expresas con las no expresas y qué experimentan estas últimas al sobrevenir el expresarlas: se halla uno remitido a su "intencionalidad", al "sentido inmanente" a ellas, a la "materia" y la cualidad (esto es, el carácter de acto de la tesis); a la distinción de este sentido y estos momentos de esencia que residen en lo pre-expreso, respecto de la significación del fenómeno expresivo mismo y los momentos que le son propios, etc. Frecuentemente se ve aún, por la literatura del día, cuán poco se suele apreciar el pleno y profundo sentido de los grandes problemas aquí indicados.

[a] Como se desprende del tomo II de las *Investigaciones lógicas,* en el que constituyen un tema capital.

[b] De hecho ese fue el camino por el que las *Investigaciones lógicas* se esforzaron por penetrar en la fenomenología. Un segundo camino que partía del lado opuesto, a saber, del lado de la experiencia y las daciones sensibles, y que el autor siguió igualmente desde el comienzo de los años noventas, no encontró su plena expresión en aquella obra.

Prescindiendo de que precisamente presta expresión a todos los demás elementos intencionales, la capa de la expresión —esto constituye su peculiaridad— no es productiva. O si se quiere: SU PRODUCTIVIDAD, SU RENDIMIENTO NOEMÁTICO, SE AGOTA EN EL EXPRESAR y la nueva FORMA DE LO CONCEPTUAL que con éste se introduce.

[784]Por lo demás, la capa expresiva es perfecta y esencialmente concorde, en lo que toca al carácter tético, con la que experimenta la expresión, y en esta coincidencia aquélla acoge en sí tanto de la esencia de ésta que llamamos al representar expreso precisamente representar, al creer, al conjeturar, al dudar expreso mismo, y en cuanto todo, creer, conjeturar, dudar; igualmente, al desear o querer expreso, precisamente desear, querer. Es evidente, y ya lo hemos mencionado anteriormente,
[259] que también la diferencia | entre posicionalidad y neutralidad
/288/ pasa al plano de lo expreso. / La CAPA EXPRESIVA NO PUEDE TENER UNA TESIS POSICIONAL O NEUTRAL DE DISTINTA CUALIDAD QUE LA QUE EXPERIMENTA LA EXPRESIÓN, y en la coincidencia no encontramos dos tesis que puedan separarse, sino SOLAMENTE UNA TESIS.

La plena aclaración de las estructuras aquí involucradas depara considerables dificultades. [785]Ya el reconocimiento de que tras la abstracción del estrato de los sonidos verbales sensibles realmente se halla aún una estratificación de la índole que aquí presupusimos, o sea, en todos los casos —incluso en el de un pensar todo lo oscuro, vacío y meramente verbal[786] que se quiera— una capa de significar expresivo y una subcapa de lo expresado, no es fácil, y mucho menos lo es la comprensión de las relaciones esenciales de estas estratificaciones. Pues a la imagen de una estratificación no hay que exigirle demasiado: la expresión no es algo así como un barniz que recubra o un vestido superpuesto; es una conformación espiritual que ejerce en la subcapa intencional nuevas funciones intencionales y experimenta correlativamente por parte de ella funciones intencionales. Lo que esta nueva imagen quiere a su vez decir, tiene que estudiarse en los fenómenos mismos y en todas sus modificaciones esenciales. De particular importancia es comprender las diferentes clases de "generalidad" que aquí intervienen: por una parte, aquella que pertenece a toda expresión y momento

de expresión, también a los no-independientes: "es", "no", "y", "si", etc.; por otra parte, la generalidad de los "nombres comunes" como "hombre", frente a los nombres propios como "Bruno"; de nuevo, aquella que pertenece a una esencia de suyo sintácticamente informe, en comparación con las diversas generalidades de la significación acabadas de tocar.

§ 125. *Las modalidades de ejecución en la esfera lógica-expresa y el método de la clarificación*[787]

Para la aclaración de las dificultades indicadas hay, patentemente, que tomar en particular consideración las distinciones arriba tratadas de los modos de actualidad:[a] las modalidades de la ejecución de actos que, como a todas las tesis y síntesis, / afectan también a las expresas. Pero esto de DOBLE mane- /289/ ra. Por una parte, conciernen a la capa de la significación, la específicamente lógica misma; por otra parte, a las subcapas fundantes.

En una lectura podemos ejecutar cada significación articu- [260] lada y libremente; podemos enlazar sintéticamente en la forma delineada significaciones con significaciones. En esta EJECUCIÓN DE LOS ACTOS DE SIGNIFICACIÓN EN EL MODO DE LA PRODUCCIÓN PROPIAMENTE TAL, obtenemos una perfecta DISTINCIÓN DE LA COMPRENSIÓN "LÓGICA".

Esta distinción puede pasar a confusiones de todos los modos arriba descritos: la proposición acabada de leer se hunde en la oscuridad, pierde su viviente articulación, deja de ser nuestro tema, dejamos de "asirla".

Pero hay que separar esta distinción y confusión de aquella que afecta a las subcapas expresadas. Una comprensión distinta de las palabras y las proposiciones (o una ejecución distinta, articulada de los actos del enunciar) es compatible con la CONFUSIÓN DE LOS BASAMENTOS. Esta confusión no significa meramente oscuridad, aunque TAMBIÉN significa oscuridad. [788]La subcapa puede ser algo confusamente unitario (y lo es las más de las veces), que no lleva actualmente su articulación en sí mismo, sino que la debe a la mera adaptación a la capa de

[a] *Cfr. supra*, § 122, p. 253 s.

la expresión lógica realmente articulada y ejecutada en actualidad primigenia.

Esto tiene una significación metodológica sumamente importante. Llamamos la atención sobre el hecho de que nuestras discusiones anteriores sobre el MÉTODO DE LA CLARIFICACIÓN[a] han menester de complementos esenciales en atención a la enunciación, que es el elemento vital de la ciencia. Lo que hace falta para pasar del pensar confuso al conocer propiamente tal y plenamente explícito, a la ejecución distinta y a la vez clara de los actos de pensamiento, se designa ahora fácilmente: ante todo hay que hacer que todos los ACTOS "LÓGICOS" (los del significar), en la medida en que se estén ejecutando todavía en el modo de la confusión, pasen al modo de la actualidad espontánea originaria, esto es, hay que producir una perfecta DISTINCIÓN LÓGICA. Ahora bien, hay empero que lograr también algo análogo en la SUBCAPA[789] fundante,
/290/ convirtiendo todo lo no vivo en vivo, / toda confusión en distinción, pero también toda inintuitividad en intuitividad. Únicamente cuando ejecutamos este trabajo en la subcapa, entra en acción —caso de que las incompatibilidades que se hagan visibles en él no hagan superfluo seguir trabajando— el método antes descrito, para lo cual hay que tener en cuenta que el concepto de intuición, de conciencia clara, se transfiere de los actos monotéticos a los sintéticos.

[261] Por lo demás, como muestra un análisis más profundo, todo depende de la ESPECIE DE LA EVIDENCIA que se debe obtener en cada caso o de la capa hacia la cual ésta está vuelta. Todas las evidencias referentes a relaciones LÓGICO-PURAS, a nexos de esencia de SIGNIFICACIONES noemáticas —o sea, aquellas que obtenemos de las leyes fundamentales de la lógica formal—, requieren precisamente la dación de las significaciones, a saber, la dación de las proposiciones expresivas de las formas que prescribe la ley de significación respectiva. La no-independencia de las significaciones trae consigo el que la ejemplificación de las formaciones lógicas de esencia que procura la evidencia de la ley, comporte también subcapas, y subcapas que experimentan expresión lógica; pero ESTAS SUB-

[a] *Cfr.* § 67, p. 125.

CAPAS NO NECESITAN TRAERSE A LA CLARIDAD CUANDO SE TRATA DE UNA INTELECCIÓN LÓGICO-PURA.[790] Correspondientemente modificado, esto es válido para todos los conocimientos "analíticos" de la lógica aplicada.

§ 126. *Integridad y generalidad de la expresión*

Hay que poner de relieve además la diferencia entre EXPRESIÓN ÍNTEGRA Y NO-ÍNTEGRA.[a] La unidad de lo expresivo y lo expresado en el fenómeno es sin duda la de cierta coincidencia, pero no es necesario que la capa superior se extienda expresivamente sobre toda la subcapa. La expresión es íntegra cuando DA CUÑO SIGNIFICATIVO-CONCEPTUAL A TODAS LAS FORMAS Y MATERIAS SINTÉTICAS DE LA SUBCAPA; no-íntegra, cuando lo hace sólo parcialmente: como cuando en vista de un acontecimiento complejo, digamos la / entrada del coche que /291/
trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritamos hacia la casa: ¡El coche! ¡Los huéspedes! — Como se comprende de suyo, esta diferencia de la integridad se cruza con la de la relativa claridad y distinción.

Una falta de integridad totalmente distinta de la acabada de exponer es aquella que pertenece a la esencia de la expresión en cuanto tal, es decir, a su GENERALIDAD. El "ojalá" expresa con generalidad el deseo; el modo imperativo, la orden; el "pudiera ser", la conjetura o lo conjeturable como tal, etc. Todo lo que en la unidad de la expresión determina con mayor detalle es a su vez expresado con generalidad. En el sentido de la generalidad inherente a la esencia del expresar radica el que jamás puedan reflejarse en la expresión | todas las particularidades de [262]
lo expresado. La capa del significar no es, y no es por principio, una especie de reduplicación de la subcapa. Dimensiones enteras de variabilidad en esta última no entran en absoluto en el significar expresivo; en efecto, ni ellas ni sus correlatos "se expresan" en forma alguna: así las modificaciones de la relativa claridad y distinción, las modificaciones atencionales, etc. Pero también en lo que indica el sentido particular del término expresión se encuentran esenciales diferencias; así por respecto

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas,* Tomo II, Investigación IV, § 6 ss.

a la forma en que hallan expresión las formas sintéticas y las *materias* sintéticas.

Hay que apuntar aquí también la "no-independencia" de todas las significaciones de formas y de todas las significaciones "sincategoremáticas". El "y", el "si" aislados, el genitivo aislado "del cielo", son comprensibles y, sin embargo, no-independientes, necesitados de complemento. La cuestión es aquí qué quiere decir esta necesidad de complemento, qué quiere decir por respecto a las dos capas y en atención a las posibilidades del significar no-íntegro.[a]

§ 127. [791] *Expresión de los juicios y expresión de los nóemas emotivos*

En todos estos puntos debe reinar la claridad si se quiere resolver uno de los más antiguos y más difíciles problemas de la
/292/ esfera de la significación, / que hasta aquí, precisamente por falta de las indispensables intelecciones fenomenológicas, ha permanecido sin solución: el problema de LA RELACIÓN EN QUE ESTÉ EL ENUNCIAR COMO EXPRESIÓN DEL JUZGAR CON LAS EXPRESIONES DE LOS ACTOS RESTANTES. Tenemos predicaciones expresas en que se da expresión a un "¡Así es!". Tenemos conjeturas, preguntas, dudas expresas, deseos, órdenes expresos, etc. Lingüísticamente se ofrecen aquí formas de proposiciones que tienen en parte una estructura peculiar pero que admiten una doble interpretación: a las proposiciones enunciativas se agregan las interrogativas, las conjeturales, las desiderativas, las imperativas, etc. La disputa primitiva versó sobre si, prescindiendo del tenor gramatical y sus formas históricas, se trata de especies de significación de igual orden, o si todas estas proposiciones no serán en verdad, conforme a su significación, proposiciones enunciativas. En este último caso, por ende, todas las formaciones de actos correspondientes, por ejemplo las de la esfera de la emoción, que en sí mismas no son actos de juicio, sólo podrían llegar a la "expresión" por el rodeo de un juzgar fundado en ellas.

[263] Pero referir totalmente el problema a los ACTOS, a las nóesis, es insuficiente, y el constante pasar por alto los nóemas, a

[a] *Cfr. loc. cit.*, § 5 ss., p. 296 a 307.

los que justamente se dirige la mirada en semejantes reflexiones sobre la significación, es un obstáculo para comprender las cosas. En general, ya sólo para poder abrirse paso aquí hasta el correcto planteamiento del problema, es menester tomar en consideración las diversas estructuras mostradas por nosotros: el conocimiento general de la correlación noético y noemática como una correlación que atraviesa por todos los elementos intencionales, por todas las capas téticas y sintéticas; igualmente, la distinción de la capa lógica de la significación respecto de la subcapa que se ha de expresar por medio de ella; además, la intelección de las esencialmente posibles —aquí como en el resto de la esfera intencional— direcciones de la reflexión y direcciones de las modificaciones; pero en especial es menester la intelección de las formas en que toda conciencia puede transponerse a una conciencia de juicio, en que puede extraerse de toda conciencia ESTADOS DE COSAS de especie noética y noemática. El PROBLEMA RADICAL al que finalmente nos vemos conducidos es, como se desprende del contexto de toda la última serie de análisis de problemas, formulable así:

¿ES EL MEDIO DEL SIGNIFICAR EXPRESIVO, este / peculiar /293/
medio del *logos*, UN MEDIO ESPECÍFICAMENTE DÓXICO? ¿NO COINCIDE, en la adaptación del significar a lo significado, CON LO DÓXICO QUE RESIDE EN TODA POSICIONALIDAD?

Naturalmente, ello no excluiría que hubiese varias maneras de expresión, digamos de vivencias emotivas. Una sola de ellas sería la expresión directa, es decir, la expresión simple de la vivencia (o para el sentido correlativo del término expresión: de su nóema) por medio de la adaptación inmediata de una expresión articulada a la vivencia emotiva articulada, en que coincidiría lo dóxico con lo dóxico. La forma DÓXICA inherente a la vivencia emotiva de acuerdo con todos sus componentes, sería entonces lo que haría posible la adaptabilidad de la expresión, como una vivencia exclusivamente doxotética, a la vivencia emotiva, que en cuanto tal y de acuerdo con todos sus miembros es variadamente tética, pero debajo de ello necesariamente también doxotética.

792 Dicho más exactamente, esta expresión DIRECTA, si ha de ser fiel e íntegra, sólo convendría a las vivencias NO-MODALIZADAS DÓXICAMENTE. Si en el deseo no estoy cierto, entonces

no es correcto que diga en adaptación directa: Ojalá S sea P. Pues todo expresar es en el sentido de la aprehensión que le
[264] sirve de base | un acto dóxico en sentido estricto, esto es, una certeza de creencia.[a] [793]Sólo puede, por tanto, expresar certezas (por ejemplo, certezas de deseo, certezas de volición). En casos de esta índole la expresión sólo es factible como expresión fiel en modo indirecto, acaso en la forma: "Tal vez ojalá S sea P".* Tan pronto como se presentan modalidades, hay que recurrir a las tesis dóxicas con materia tética cambiada que, por decirlo así, yacen escondidas en ellas, para lograr una expresión lo más adaptada posible.

Suponiendo que esta concepción es correcta, habría que añadir aún como complemento lo siguiente:

En todo momento hay MÚLTIPLES POSIBILIDADES DE EXPRESIONES INDIRECTAS por medio de "rodeos". A la esencia de toda objetividad como tal, cualesquiera que sean los actos, simples o múltiples y sintéticamente fundados, mediante los
/294/ cuales se constituya, pertenecen / variadas posibilidades de explicitación referencial; así, a todo acto, por ejemplo, a un acto de deseo, pueden adherirse diversos actos referidos a él, a su objetividad noemática, a su nóema entero: nexos de tesis de sujeto, tesis de predicado puestas sobre aquéllas, en las cuales, digamos, lo mentado desiderativamente en el acto primitivo es desplegado judicativamente y en consecuencia expresado. La expresión NO está entonces adaptada AL FENÓMENO PRIMITIVO, sino DIRECTAMENTE al PREDICATIVO DERIVADO de él.

En esto hay que advertir siempre que las SÍNTESIS EXPLICITATIVAS O ANALÍTICAS (el juicio ANTES de la expresión significativa-conceptual), por otra parte la enunciación o JUI-

[a] No debe decirse que un expresar EXPRESA un acto dóxico: si se entiende por expresar el significar mismo, como hacemos aquí constantemente. Pero si el término de expresar se refiere al sonido verbal, cabría muy bien hablar de la manera en cuestión, sólo que entonces habría cambiado por completo el sentido.

* Esta fórmula resulta en español particularmente inusitada debido al uso común de "ojalá" en la expresión de deseos. La traducción literal, sin "ojalá" ("Tal vez quiera S ser P"), no dejaría de sonar raro, pero permite ver con claridad la diferencia entre la expresión del deseo cierto (cuya expresión literalmente traducida sería justamente "Quiera S ser P" y no, como hemos traducido, "Ojalá S sea P") y la del incierto, que exige una expresión indirecta.

CIO EN EL SENTIDO CORRIENTE, y finalmente la DOXA (*belief*), son cosas que hay que distinguir bien. Lo que se llama "teoría del juicio" es un grueso equívoco. La clarificación esencial de la idea de doxa es algo distinto de la de la enunciación o las explicitaciones.[a]

[a] Comp. con todo este parágrafo el capítulo final de la Investigación VI, *Investigaciones lógicas*, II. Como se ve, el autor no ha permanecido quieto entretanto, pero a pesar de las varias cosas atacables e inmaduras, aquellos análisis se mueven en la dirección del progreso. Dichos análisis han sido repetidas veces cuestionados, pero sin entrar realmente en los nuevos motivos intelectuales y las formulaciones de problemas que allí se han intentado.

SECCIÓN CUARTA:
RAZÓN Y REALIDAD

CAPÍTULO PRIMERO [265] /295/

EL SENTIDO NOEMÁTICO Y LA REFERENCIA AL OBJETO

§ 128. *Introducción*

Las excursiones fenomenológicas del último capítulo nos han hecho entrar bastante en todas las esferas intencionales. Guiados por el radical punto de vista de la distinción entre análisis de ingredientes y análisis intencionales, entre análisis noéticos y análisis noemáticos, topamos por todas partes con estructuras que se ramificaban siempre de nuevo. Ya no podemos cerrarnos a la intelección de que con esta distinción se trata de hecho de una estructura fundamental que atraviesa todas las estructuras intencionales, que, por tanto, tiene que formar un dominante *leitmotiv* de la metodología fenomenológica y determinar la marcha de todas las investigaciones relativas a los problemas de la intencionalidad.

A la vez, resulta claro que con esta distinción queda *eo ipso* puesta de relieve otra de dos regiones de ser radicalmente opuestas y, sin embargo, esencialmente referidas una a otra. Hemos insistido anteriormente en que la conciencia en general tiene que ser considerada como una región de ser propia. Pero luego reconocimos que la descripción de la esencia de la conciencia conduce a la de lo conciente en ella, que el correlato de la conciencia es inseparable de la conciencia y que, sin embargo, no está contenido en ella como un ingrediente. Así se distinguió lo noemático como una OBJETIVIDAD aneja a la

conciencia y, sin embargo, PECULIAR. Sobre esto advertimos lo siguiente: mientras que los objetos puros y simples (entendidos en el sentido no-modificado) se hallan bajo géneros sumos
/296/ radicalmente distintos, / todos los sentidos de objeto y todos los nóemas íntegramente tomados, por diversos que sean en lo demás, son por principio de un único género sumo. Pero también es cierto que las esencias nóema y nóesis son inseparables una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático apunta eidéticamente a diferencias ínfimas del noético. Esto se transfiere, naturalmente, a todas las formaciones de géneros y especies.

El conocimiento de la esencial bilateralidad de la intencionalidad según nóesis y nóema, tiene la consecuencia de que una fenomenología sistemática no debe dirigir unilateralmente su
[266] vista a un análisis de los ingredientes | de las vivencias, y en especial de las intencionales. Pero la tentación de hacerlo es muy grande al principio, porque la marcha histórica y natural de la psicología a la fenomenología trae consigo el que el estudio inmanente de las vivencias puras, el estudio de su esencia propia, se entienda, como si esto fuera algo obvio, como un estudio de sus componentes ingredientes.[a] En verdad se abren en ambos lados grandes dominios de investigación eidética que están constantemente referidos uno a otro, y que, no obstante, tal como se pone de manifiesto, están separados en amplios trayectos. En gran medida, lo que se ha tenido por análisis de actos, por análisis noético, se ha logrado por completo en la dirección de la mirada a lo "mentado en cuanto tal", y de ese modo eran estructuras noemáticas las que se describían.

En nuestras próximas consideraciones vamos a dirigir la mirada a la estructura general del nóema, bajo un punto de vista que ha sido hasta ahora mencionado con frecuencia, pero que no fue, sin embargo, el conductor del análisis noemático: el PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA REFERENCIA DE LA CONCIENCIA A UNA OBJETIVIDAD tiene ante todo su lado

[a] Esta es aún la orientación de las *Investigaciones lógicas*. A pesar de la considerable medida en que la naturaleza de las cosas impone allí mismo también desarrollar análisis noemáticos, éstos se consideran más bien como índices de las estructuras noéticas paralelas; el esencial paralelismo de ambas estructuras todavía no ha alcanzado allí claridad.

noemático. El nóema tiene en sí mismo referencia objetiva, y justamente por medio del "sentido" que le es propio. Si luego preguntamos cómo el "sentido"-de-la-conciencia se aproxima al "objeto" que es el suyo y que puede ser "el mismo" en múltiples actos de contenido noemático muy diferente, cómo se echa de ver esto en el sentido —el / resultado son nuevas estructuras cu- /297/
ya extraordinaria significación es evidente. Pues avanzando en esta dirección y reflexionando por otra parte sobre las nóesis paralelas, topamos finalmente con la cuestión de lo que quiere decir propiamente la "pretensión" de la conciencia de "referirse" realmente[794] a algo objetivo, de ser "certera", la cuestión de cómo aclarar fenomenológicamente, según nóesis y nóema, la referencia objetiva "válida" y la "no válida": y con esto nos hallamos ante los grandes PROBLEMAS DE LA RAZÓN, cuyo esclarecimiento en el plano trascendental, cuya formulación como problemas FENOMENOLÓGICOS, será nuestra meta en esta sección.

§ 129. *"Contenido" y "objeto"; el contenido como "sentido"*

Hasta ahora en nuestros análisis una estructura noemática universal desempeñó un papel constante, caracterizado por la separación | de cierto "NÚCLEO" NOEMÁTICO[795] respecto de [267]
los cambiantes "CARACTERES" que le son inherentes, con los que la concreción noemática aparece arrastrada en el flujo de modificaciones de diferente índole. A este núcleo no se le ha hecho todavía justicia científica. Resaltó en la intuición unitariamente y con bastante claridad como para que pudiéramos referirnos en general a él. Ahora es tiempo de considerarlo más de cerca y colocarlo en el centro del análisis fenomenológico. Tan pronto como así se hace, se destacan distinciones universalmente significativas, que corren a través de todos los géneros de actos y son directivas para grandes grupos de investigaciones.

Partimos de la usual y equívoca expresión de contenido de conciencia. Como contenido tomamos el "sentido", del que decimos que en él o mediante él se refiere la conciencia a algo objetivo como algo objetivo "suyo". Como título y meta, digámoslo así, de nuestra discusión, tomamos la siguiente proposición:

Todo nóema tiene un "CONTENIDO", a saber, su "sentido", y se refiere mediante él a "su" OBJETO.

En los últimos tiempos se oye celebrar con frecuencia como un gran progreso el haberse alcanzado finalmente la fundamental distinción entre acto, contenido y objeto. Estas tres palabras, así reunidas,
/298/ se han convertido literalmente en un lema, en particular desde / la bella disertación de Twardowski.[a] Pero por grande e indudable que sea el mérito de este autor por haber discutido sagazmente ciertas confusiones usuales y haber hecho evidente su error, hay que decir, sin embargo, que en la clarificación de las esencias conceptuales correspondientes no llegó (lo que no hay que imputarle como un reproche) considerablemente más allá de lo que era bien conocido a los filósofos de las generaciones anteriores (a pesar de sus poco cautelosas confusiones). Un progreso radical no era precisamente en absoluto posible antes de una fenomenología sistemática de la conciencia. Conceptos no aclarados fenomenológicamente como "acto", "contenido", "objeto" de las "representaciones", no nos sirven de ayuda. Muchas cosas pueden llamarse acto y, sobre todo, muchas cosas pueden llamarse contenido de una representación y representación misma. Y de lo que se trata es de conocer científicamente lo que así pueda llamarse.

En este respecto se intentó un primer paso y, me quiere parecer, un paso necesario, con el contraste fenomenológico de "materia" y "cualidad",[796] con la idea de "esencia intencional" a diferencia de "esencia cognoscitiva". La unilateralidad de la dirección noética de la mirada en que se llevaron a cabo y se entendieron estas distincio-
[268] nes, | se supera fácilmente tomando en consideración los paralelos noemáticos. Podemos, pues, entender noemáticamente los conceptos: la "cualidad" (cualidad de juicio, cualidad de deseo, etc.) no es otra cosa que aquello de que hemos tratado hasta aquí como carácter de "posición", carácter "tético" en el sentido más amplio. La expresión, procedente de la psicología contemporánea (de la de Brentano), me parece ahora poco adecuada; cada tesis peculiar tiene su cualidad, pero ella misma no debe designarse como cualidad. Patentemente corresponde ahora la "materia", que es en cada caso el "qué" que experimenta de la "cualidad" la caracterización de posición, al "núcleo noemático".

Ahora la tarea consiste en el cultivo consecuente de este inicio, en la clarificación más profunda de estos conceptos, su división ulte-

[a] K. Twardowski, "Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen" ["En torno a la teoría del contenido y el objeto de las representaciones"], Viena, 1894.

rior y su correcta aplicación a través de todos los dominios noético-noemáticos. Todo progreso realmente logrado en esta dirección ha de ser de excepcional significación para la fenomenología. No se trata, en efecto, de remotas especialidades, sino de momentos esenciales que pertenecen a la estructura central de toda vivencia intencional.

Partamos, para acercarnos algo más a las cosas, de la siguiente consideración.

La vivencia intencional tiene, así suele decirse, "REFERENCIA A LO OBJETIVO"; mas también se dice / que es "CONCIENCIA DE ALGO", por ejemplo, conciencia de un manzano /299/ en flor, el que está aquí en este jardín. Por lo pronto no consideraremos necesario, a la vista de tales ejemplos, distinguir entre las dos maneras de expresarse. Si recordamos nuestros anteriores análisis, encontramos la plena nóesis referida al pleno nóema como su qué intencional y pleno. Pero entonces está claro que esta referencia no puede ser aquella que se mienta cuando se habla de la referencia de la conciencia a su objeto intencional; pues a cada momento noético, especialmente a cada momento noético-tético, corresponde un momento en el nóema, y en éste se distingue frente al complejo de los caracteres téticos el núcleo noemático caracterizado por ellos. Si recordamos, además, la "mirada a" que en ciertas circunstancias pasa a través de la nóesis (a través del *cogito* actual), que convierte los momentos específicamente téticos en rayos de la actualidad ponente del yo, y si nos fijamos exactamente en cómo este yo se "dirige" con ellos a lo objetivo como yo que capta el ser, o que conjetura, desea, etc., en cómo su mirada pasa a través del núcleo noemático —caeremos en la cuenta de que con la expresión de la referencia (y en especial, "dirección") de la conciencia a su objeto somos remitidos a un | momento ÍNTIMO del [269] nóema. No es el núcleo[797] mismo acabado de designar, sino algo que compone, por decirlo así, el necesario punto central del núcleo y funge como "portador" para peculiaridades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, para las propiedades noemáticamente modificadas de lo "mentado en cuanto tal".

Tan pronto como nos adentramos con más exactitud en ello, nos percatamos de que de hecho hay que hacer la distinción

entre "contenido" y "objeto" no sólo por respecto a la "conciencia", a la vivencia intencional, sino también por respecto al NÓEMA TOMADO EN SÍ MISMO. Así pues, también el nóema se refiere a un objeto y posee un "contenido", "por medio" del cual se refiere al objeto: donde el objeto es el mismo que el de la nóesis; puesto que el "paralelismo" se verifica constantemente.

§ 130. *Deslinde de la esencia "sentido noemático"*[798]

/300/ Acerquémonos más a estas notables estructuras. / Simplificamos la consideración dejando a un lado las modificaciones atencionales; restringiéndonos, además, a actos posicionales, en cuyas tesis vivimos, eventualmente, y según la secuencia gradual de las fundaciones, con preferencia tan pronto en una de las tesis parciales, tan pronto en otra, mientras que las restantes se ejecutan, sin duda, pero en función secundaria. Nuestros análisis no padecerán por obra de tales simplificaciones lo más mínimo en cuanto a la generalidad de su validez, como se hará evidente posteriormente y sin más. Se trata para nosotros justamente de una esencia insensible a semejantes modificaciones.

Si nos trasladamos, pues, a un *cogito* vivo, éste tiene, de acuerdo con su esencia y en un señalado sentido, "dirección" a una objetividad. Con otras palabras, a su nóema pertenece una "objetividad" —entre comillas— con cierto acervo noemático que se despliega en una descripción de determinado alcance, a saber, en una descripción que en cuanto DESCRIPCIÓN DE LO "OBJETIVO MENTADO, TAL COMO ES MENTADO", EVITA TODAS LAS EXPRESIONES "SUBJETIVAS". En ella se emplean expresiones ontológico-formales como "objeto", "cualidad", "estado de cosas"; expresiones ontológico-materiales como "*cosa*", "figura", "causa"; determinaciones de contenido específico, como "áspero", "duro", "de color" — todas llevan sus comillas, o sea, el sentido noemáticamente modificado. Quedan EXCLUIDAS, en cambio, en la descripción de esto objetivo mentado en cuanto tal, expresiones como "per-
[270] ceptivamente", "en el recuerdo",[799] | "claramente intuitivo", "pensado", "dado" — éstas pertenecen a otra dimensión de descripciones, no a lo objetivo QUE es conciente, sino a la MANERA EN QUE es CONCIENTE. En cambio, si se tratase de un

objeto-*cosa* aparente, volvería a caer en el marco de la descripción en cuestión el decir: su "lado anterior" tiene tales o cuales DETERMINACIONES de color, forma, etc.; su "lado posterior" tiene "un" color, pero un color "NO EXACTAMENTE DETERMINADO"; se halla "INDETERMINADO" en tales o cuales respectos si es así o de otra manera.

Esto es válido no sólo para objetos de la naturaleza, sino con toda generalidad, por ejemplo para *objetidades* de valor; a su descripción pertenece la de la "cosa" mentada y además la indicación de los predicados del "valor", como cuando del árbol que aparece decimos, "en el sentido" / de nuestro mentar /301/ valorativo, que está cubierto de flores que exhalan un aroma "exquisito". En este caso también los predicados de valor llevan sus comillas: no son predicados de un valor pura y simplemente, sino de un nóema de valor.

[800] Patentemente queda deslindado con esto un CONTENIDO totalmente FIJO EN CADA NÓEMA. Cada conciencia tiene su QUÉ y cada conciencia mienta "su" objeto; es evidente que, dicho en términos de principio, tenemos que poder llevar a cabo, en cada conciencia, una descripción noemática semejante del mismo, "exactamente tal como es mentado"; mediante la explicitación y el apresamiento conceptual obtenemos un conjunto cerrado de "PREDICADOS" formales o materiales, determinados en cuanto al contenido o también "indeterminados" (mentados en "vacío"),[a] y estos predicados, en su SIGNIFICACIÓN MODIFICADA, determinan el "CONTENIDO" del núcleo objetivo del nóema de que se habla.

§ 131 . *El "objeto", la "X determinable en el sentido noemático"*

Pero los predicados son predicados de "ALGO", y este "algo" entra también, y patentemente en forma inseparable, en el núcleo en cuestión: es el punto central de unidad de que hemos hablado arriba.[801] Es el punto de enlace o "portador" de los predicados, pero en modo alguno una unidad de los mismos en el sentido en que se llamaría unidad a un complejo cualquiera, a una combinación cualquiera de los predicados. Hay que

[a] Este vacío de la indeterminación no debe confundirse con el vacío de la intuición, el vacío de la representación oscura.

distinguirlo necesariamente de ellos, aunque tampoco hay que
[271] ponerlo al lado de ellos y separarlo de ellos, | así como, a la inversa, ellos mismos son SUS predicados: impensables sin él y sin embargo diferenciables de él. Decimos que el *objeto* intencional es constantemente conciente en el curso continuo o sintético de la conciencia, pero que en éste siempre se "da de distinta manera"; que es "EL MISMO", sólo que dado en otros predicados, con otro contenido de determinación; que se muestra "él", sólo que por diferentes lados, a la vez que se determinan más exactamente los predicados que habían permanecido indeterminados; o que "el" *objeto* ha permanecido inalterado en este tramo
/302/ de dación, / mas ahora se altera "él", el idéntico, y merced a esta alteración aumenta en belleza, pierde en valor de utilidad, etc. Si se entiende esto siempre como DESCRIPCIÓN NOEMÁTICA de lo en cada caso mentado en cuanto tal, y si se lleva a cabo esta descripción en pura adecuación, como es posible en todo momento, entonces se distingue evidentemente el "objeto" intencional idéntico de los "predicados" cambiantes y mudables. Se distingue como MOMENTO NOEMÁTICO CENTRAL: el "OBJETO", el "*objeto*", lo "IDÉNTICO", el "sujeto determinable de sus posibles predicados" —la PURA X EN ABSTRACCIÓN DE TODOS LOS PREDICADOS—, y se distingue DE estos predicados, o más exactamente, de los nóemas de los predicados.

Con el *objeto* UNO coordinamos múltiples modos de conciencia, actos o nóemas de actos. Patentemente, esto no es accidental; nada es pensable sin que sean también pensables múltiples vivencias intencionales enlazadas en unidad continua o propiamente sintética (politética), en las cuales "él", el *objeto*, es conciente como idéntico y, sin embargo, de manera noemáticamente diferente: de tal suerte que el núcleo caracterizado es mudable y el "objeto", el puro sujeto de los predicados, es precisamente idéntico. Está claro que podemos considerar ya cada trecho parcial de la duración inmanente de un acto como un "acto"[802] y el acto total como cierta unidad concordante de los actos enlazados sin solución de continuidad. Entonces podemos decir: varios nóemas de actos tienen aquí por todas partes NÚCLEOS DIFERENTES,[803] pero de tal suerte que a pesar de ello SE REÚNEN PARA FORMAR LA UNIDAD DE LA IDENTIDAD, una

unidad en la que el "algo", lo determinable que reside en cada núcleo, es conciente como idéntico.

Pero igualmente actos SEPARADOS, como, por ejemplo, dos percepciones o una percepción y un recuerdo, pueden reunirse para formar una unidad "concordante", y en virtud de la peculiar índole de esta reunión, que patentemente no es ajena a la esencia de los actos reunidos, | el algo de los NÚCLEOS en [272] un inicio SEPARADOS, eventualmente determinado una vez de tal manera y otra vez de tal otra, es ahora conciente como el mismo algo, o como concordantemente el mismo "objeto".

Así pues, en todo nóema reside un puro algo-objeto semejante / como punto de unidad, y a la vez vemos cómo hay /303/ que distinguir en respecto noemático dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad, este "OBJETO SIN MÁS" NOEMÁTICO y el "OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES"[804] —añadidas las respectivas indeterminaciones que "quedan abiertas" y son de este modo co-mentadas. Por lo demás, hay que tomar este "cómo" exactamente según prescriba el acto respectivo, según pertenezca realmente a su nóema. El "SENTIDO",[805] del que hemos hablado repetidamente, ES ESTE NOEMÁTICO "OBJETO EN EL CÓMO", con todo lo que la DESCRIPCIÓN ANTES CARACTERIZADA es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar conceptualmente.

Obsérvese que, cautelosamente, dijimos ahora "sentido", no "núcleo". Pues se pondrá de manifiesto que para alcanzar el núcleo real, concretamente íntegro, del nóema, tenemos que tomar en cuenta aún una dimensión de distinciones que no encuentra su formulación en la descripción caracterizada y para nosotros definidora del sentido. Si empezamos por atenernos aquí puramente a lo que ella apresa, entonces el "sentido" es un fragmento fundamental del nóema. De nóema a nóema es en general cambiante, pero en ciertas circunstancias es absolutamente igual y eventualmente resulta incluso caracterizado como "idéntico": precisamente en la medida en que el "objeto en el cómo de las determinaciones" esté ahí en ambos casos como el mismo y como debiendo ser descrito en forma absolutamente igual. En ningún nóema puede faltar, ni puede faltar su necesario centro, el punto de unidad, la pura X determinable. [806]No hay "sentido" sin el "ALGO", y tampoco sin "CON-

TENIDO DETERMINANTE". A la vez, es evidente que esto no lo injieren el análisis y la descripción ulteriores, sino que, como condición de posibilidad de la descripción evidente y anterior a ella, reside realmente en el correlato de la conciencia.

Mediante el portador del sentido que pertenece al sentido (como X vacía) y la POSIBILIDAD, fundada en la esencia del sentido, DE UN ENLACE CONCORDANTE EN UNIDADES DE SENTIDO DE CUALQUIER GRADO, no sólo tiene todo sentido su "objeto", sino que diversos sentidos se refieren al MISMO obje-
[273] to, precisamente en tanto que son susceptibles de inclusión | en unidades de sentido en las cuales LAS X DETERMINABLES DE LOS SENTIDOS UNIDOS VIENEN A COINCIDIR UNAS CON
/304/ OTRAS Y / CON LA X DEL SENTIDO TOTAL DE LA UNIDAD DE SENTIDO RESPECTIVA.

Nuestra exposición se transfiere de los actos monotéticos a los SINTÉTICOS,[807] o más distintamente, a los politéticos. En una conciencia téticamente articulada cada miembro tiene la estructura noemática descrita; [808]cada uno tiene su X con su "contenido determinante"; pero además tiene el nóema del acto sintético total, con referencia a la tesis "arcóntica",[a] la X sintética y SU contenido determinante. En la ejecución del acto, el rayo de la mirada del yo puro va, dividiéndose en una pluralidad de rayos, a la X que adviene a unidad sintética. En la transmutación de la nominalización se modifica el fenómeno sintético total y de tal suerte que un rayo de actualidad va a la más alta X sintética.

§ 132. [809] *El núcleo como sentido en el modo de su plenitud*

El sentido,[810] tal como lo hemos determinado, NO ES UN SER CONCRETO en la composición total del nóema, sino una especie de FORMA abstracta que habita en él. Es decir: si mantenemos fijo el sentido, o sea, lo "mentado" exactamente con el contenido de determinaciones en que es mentado, resulta claramente un SEGUNDO concepto del "objeto en el cómo"[811] —EN EL CÓMO DE SUS MODOS DE DARSE. Si al hacerlo prescindimos de las modificaciones atencionales, de todas las diferencias de la índole de la de los modos de ejecución, entran en conside-

[a] *Cfr.* § 117, p. 242.

ración —siempre en la preferida esfera de la posicionalidad— las diferencias de la plenitud de la claridad, que tan decisivas son cognoscitivamente. Algo oscuramente conciente en cuanto tal y lo mismo claramente conciente son muy diferentes con respecto a su concreción noemática, como lo son las vivencias enteras. Pero nada se opone a que el contenido de determinaciones con que está mentado lo oscuramente conciente sea absolutamente idéntico al de lo claramente conciente. Las descripciones coincidirían, y una conciencia sintética de unidad podría abrazar la conciencia por ambos lados de modo que lo mentado resultaría realmente lo mismo. Como NÚCLEO PLENO contaremos, según esto, justo la plena concreción del / correspondiente fragmento integrante noemático, o sea, el SENTIDO EN EL MODO DE SU PLENITUD. /305/

§ 133. *La proposición noemática. Proposiciones téticas y sintéticas.*[812] *Proposiciones en el dominio de las representaciones* [274]

Sería menester, ahora, llevar a cabo cuidadosamente estas distinciones en todos los dominios de actos, así como tomar en consideración, complementariamente, los MOMENTOS TÉTICOS, que tienen una relación particular con el sentido en cuanto noemático. En las *Investigaciones lógicas* se incluyeron de antemano (bajo el título de cualidad) en el concepto de sentido (de "esencia significativa"), y por ende se distinguieron en esta unidad los dos componentes: "materia" (sentido en la formulación actual) y cualidad.[a] Pero parece más adecuado definir el término sentido meramente como aquella "materia" y designar luego la unidad de sentido y carácter tético como PROPOSICIÓN.[813] Tenemos entonces PROPOSICIONES UNIMEMBRES (como en las percepciones y demás intuiciones téticas) y PROPOSICIONES plurimembres, SINTÉTICAS,[814] como proposiciones dóxicas predicativas (juicios), proposiciones conjeturales con materia predicativamente articulada, etc. Tanto unimembres como plurimembres son, además, las PROPOSI-

[a] *Loc. cit.*, Investigación V, §§ 20 y 21, pp. 386-396. *Cfr.*, por lo demás, Investigación VI, § 25, p. 559. Naturalmente, el neutral mantener-"indeciso" ya no vale ahora para nosotros, como allá, como una "cualidad" (tesis) junto a otras cualidades, sino como modificación que "refleja" todas las cualidades y por ende los actos enteros en general.

CIONES DE AGRADO, las PROPOSICIONES DESIDERATIVAS, las PROPOSICIONES IMPERATIVAS, etc. Con ello, sin duda, el concepto de proposición se amplía en forma extraordinaria y acaso extraña, pero, no obstante, en el marco de una importante unidad esencial. Hay que tener, en efecto, constantemente presente que los conceptos de sentido y proposición no incluyen para nosotros nada de expresión y de significación conceptual, pero, por otro lado, comprenden bajo sí todas las proposiciones expresas o las significaciones de proposiciones.

Según nuestros análisis, estos conceptos designan un estrato abstracto perteneciente al tejido pleno de todos los nóemas. Es de gran alcance para nuestro conocimiento conquistar este estrato en su generalidad plenamente abarcante, esto es, ver con intelección que tiene realmente su morada en TODAS LAS ESFERAS DE ACTOS. También en las INTUICIONES simples tienen
/306/ los conceptos de sentido y proposición, / que pertenecen inseparablemente al concepto de objeto, su aplicación necesaria: necesariamente tienen que ser acuñados los conceptos particulares de SENTIDO INTUITIVO y PROPOSICIÓN INTUITIVA. Así, por ejemplo, en el dominio de la percepción externa puede destacarse con la vista, a partir del "objeto percibido en cuanto tal", con abstracción del carácter de ser percibido, como algo que reside en este nóema antes de todo pensar explicitante
[275] y conceptual, | el sentido de objeto, el SENTIDO DE *COSA* DE ESTA PERCEPCIÓN, que es distinto de percepción a percepción (incluso respecto de "la misma" *cosa*). Si tomamos este sentido cabalmente, con su PLENITUD intuitiva, el resultado es un determinado y muy importante concepto de APARICIÓN.[815] A estos sentidos corresponden proposiciones, proposiciones intuitivas, proposiciones representativas, proposiciones *perceptivas*, etc. En una fenomenología de las intuiciones externas, que en cuanto tal no tiene que ver con objetos puros y simples, en sentido no-modificado, sino con nóemas en cuanto correlatos de las nóesis, están en el centro de la investigación científica conceptos como los puestos aquí de manifiesto.

Si volvemos por lo pronto al tema general, se presenta además la tarea de distinguir sistemáticamente las especies fundamentales de sentidos, los simples y los sintéticos (es decir, los pertenecientes a actos sintéticos), los sentidos de primer grado

y de grado superior. Siguiendo en parte las especies fundamentales de determinaciones de contenido, en parte las formas fundamentales de las conformaciones sintéticas que desempeñan su papel de igual manera en todos los dominios de la significación, y teniendo así en cuenta todo lo que *a priori* es determinante según forma y contenido para la estructura general de los sentidos, común a todas las esferas de la conciencia o peculiar a esferas cerradas en un género —ascendemos a la IDEA DE UNA MORFOLOGÍA SISTEMÁTICA Y UNIVERSAL DE LOS SENTIDOS (significaciones). Si tomamos en consideración además la distinción sistemática de los caracteres de posición, el resultado es a la vez una TIPOLOGÍA SISTEMÁTICA DE LAS PROPOSICIONES.[816]

§ 134. *Morfología apofántica*

Una tarea principal es aquí la de esbozar una MORFOLOGÍA "analítica" sistemática DE LAS SIGNIFICACIONES "LÓGICAS" o de las / PROPOSICIONES PREDICATIVAS, de los "juicios" en el /307/
sentido de la lógica formal, que sólo toma en consideración las formas de la SÍNTESIS ANALÍTICA O PREDICATIVA, y deja indeterminados los sentidos[817] que entran como términos en estas formas. Aunque ésta es una tarea especial, tiene sin embargo alcance universal por el hecho de que el título de síntesis predicativa designa una clase de operaciones posibles para todas las especies de sentidos posibles; operaciones dondequiera igualmente posibles de explicitación y de aprehensión referencial de lo explicitado: como determinación del sujeto de la determinación, como parte del todo, como *relatum* de su referente, etc. Con éstas se entretejen operaciones de la colección, de la disyunción, del | enlace hipotético. [818]Todo esto, antes de toda [276]
enunciación y del apresamiento expreso o "conceptual" que se presenta por primera vez con ella y que se adapta a todas las formas y materias como expresión significativa.

[819] Esta morfología, cuya idea ya hemos tocado varias veces y que según nuestras comprobaciones constituye el nivel inferior por principio necesario de una *mathesis universalis* científica, pierde su aislamiento por obra de los resultados de las presentes investigaciones, y encuentra su patria dentro de la

morfología general de los sentidos, concebida como idea, y su último lugar de origen en la fenomenología noemática.

Acerquémonos algo más a ella.

Las operaciones sintáctico-analíticas[820] son, dijimos, operaciones posibles para todos los sentidos o proposiciones posibles, cualquiera que sea el contenido de determinación que pueda acoger en sí, "no-explicitado", el sentido noemático del caso (que no es, en efecto, otra cosa que el objeto "mentado" en cuanto tal y en el respectivo "cómo" de su contenido de determinación). Pero éste siempre se presta a ser explicitado y cualesquiera de las operaciones que están esencialmente en conexión con la explicitación ("análisis") se prestan a ser ejecutadas. Las formas sintéticas[821] que así surgen (en reminiscencia de las "sintaxis" gramaticales las llamamos también sintácticas) son formas totalmente determinadas, pertenecientes a un sistema fijo de formas, que pueden destacarse mediante abstracción y formularse conceptual-expresivamente. Así, podemos, por ejemplo, tratar analíticamente lo percibido en cuanto tal en una tesis perceptiva simple, de una manera que se indica en
/308/ las expresiones: "Esto es negro, un tintero, / este tintero negro no es blanco, si es blanco no es negro", etc. A cada paso tenemos un sentido nuevo; en lugar de la proposición unimembre primigenia, una proposición sintética,[822] que con arreglo a la ley de la expresabilidad de todas las proposiciones protodóxicas, puede ser llevada a expresión o a enunciación predicativa. Dentro de las proposiciones articuladas cada miembro tiene su forma sintáctica procedente de la síntesis analítica.

Supongamos que las posiciones que pertenecen a estas formas de sentido sean PROTOPOSICIONES DÓXICAS: surgen entonces diversas formas de juicios en el sentido lógico (PROPOSICIONES APOFÁNTICAS). La meta de determinar *a priori* todas estas formas, de dominar en sistemática integridad los constructos de formas, infinitamente múltiples y, sin embargo, delimitados por leyes, designa para nosotros la idea de una MORFOLOGÍA DE LAS PROPOSICIONES APOFÁNTICAS O SINTAXIS.

[277] Pero las posiciones, y en particular la posición sintética total, pueden ser también MODALIDADES DÓXICAS: conjeturamos, por ejemplo, y explicitamos esto en el modo de lo "conjetu-

ralmente" conciente; o hay algo cuestionable, y en la conciencia de la cuestionabilidad explicitamos lo cuestionable, etc. Si damos expresión a los correlatos noemáticos de estas modalidades ("S pudiera ser P", "¿Es S P?", y similares), y hacemos lo mismo también para el juicio predicativo simple mismo, puesto que también expresamos la afirmación y la negación (por ejemplo, "S no es P", "S SÍ es P", "S es ciertamente, realmente P") —SE ENSANCHA CON ELLO EL CONCEPTO DE FORMA y la idea de la morfología de las proposiciones. La forma resulta ahora[a] determinada de varias maneras, en parte por las formas propiamente sintácticas, en parte por las modalidades dóxicas. En todo momento sigue perteneciendo a la proposición total una tesis total y encerrada en ella una tesis dóxica. A la vez, toda proposición semejante, y la "expresión" conceptual directamente adaptada a ella, puede hacerse pasar, mediante una explicitación del sentido y una predicación que convierte la característica modal en un predicado, a una proposición enunciativa, a un juicio que juzga SOBRE la modalidad de un contenido de tal o cual forma (por ejemplo, "Es cierto, es posible, probable que S sea P").

De modo semejante que con las modalidades del juicio, pasa /309/
con las TESIS FUNDADAS o los sentidos y proposiciones de la ESFERA DE LA EMOCIÓN Y DE LA VOLUNTAD, con las síntesis pertenecientes específicamente a ellos y los correspondientes modos de expresión. Fácilmente se designa entonces la meta de las nuevas morfologías de las proposiciones y especialmente de las proposiciones sintéticas.

A la vez se ve por ello QUE EN UNA MORFOLOGÍA ADECUADAMENTE AMPLIADA DE LAS PROPOSICIONES DÓXICAS —si, precisamente de la misma manera que las modalidades del ser, acogemos en la materia del juicio también las modalidades del deber (caso de que se permita esta expresión analógica)— se refleja LA MORFOLOGÍA DE TODAS LAS PROPOSICIONES. Lo que quiere decir esta acogida no ha menester de mayor discusión, sino a lo sumo de ilustración mediante ejemplos: decimos acaso, en lugar de "ojalá S sea P": que S sea P, ojalá eso sea, eso

[a] En el sentido de las exposiciones *supra*, § 127, p. 262 ss., también § 105 s., p. 127 ss.

es deseable (no deseaDO); en lugar de "S debe ser P", que S sea P, eso debe ser, eso es algo debido, etc.*

La fenomenología misma no ve su tarea en el cultivo sistemático de estas morfologías, en las cuales, como puede aprenderse en la morfología apofántica, se derivan deductivamente a partir de primitivas configuraciones fundamentales axiomá-
[278] ticas | las posibilidades sistemáticas de todas las demás configuraciones; [823]su campo es el análisis del apriori mostrable en intuición INMEDIATA, la fijación de esencias y nexos de esencia inmediatamente intelectivos y su conocimiento descriptivo en la trabazón sistemática de todos los estratos en la conciencia trascendentalmente pura. Lo que el lógico teórico aísla en la teoría formal de la significación, tratándolo como algo por sí en virtud de la dirección unilateral de su interés, sin atención ni comprensión de los nexos noemáticos y noéticos en que está entretejido fenomenológicamente —esto es lo que toma el fenomenólogo en su contexto pleno. Su gran tarea es perseguir OMNILATERALMENTE los entrelazamientos de esencia fenomenológicos. Toda mostración axiomática simple de un concepto lógico fundamental se convierte en un título para investigaciones fenomenológicas. Ya lo que con la más amplia generalidad lógica se pone simplemente de manifiesto como "proposición"

*La expresión de las modalidades del deber (y del deseo) en proposiciones dóxicas no resulta enteramente natural ni siquiera en la lengua alemana. Tómese también en cuenta que el término "ojalá", usado en castellano para la expresión del deseo, no es traducción literal de la expresión alemana correspondiente: "*S möge p sein*" (fórmula de la expresión natural del deseo en alemán), la cual se traduciría literalmente no por "Ojalá S sea P", sino por "Quiera S ser P". La traducción literal de la proposición dóxica (o doxificada) correspondiente ("*dass S p sei, das möge sein*") no sería: "Que S sea P, ojalá eso sea", sino "Que S sea P, quiera ser eso". Para quien tenga curiosidad, la traducción de Gaos de estas ejemplificaciones era la siguiente: "decimos v. g., en lugar de 'ojalá *S* sea *P*': ojalá que *S* sea *P*, se desea que *S* sea *P* (refiriéndonos al deseo experimentado, no al *objeto* deseado); en lugar de '*S* debe ser *P*', que *S* sea *P* es algo que debe ser, es algo debido, etc." Se advertirá también aquí, de paso, que Gaos no descifró correctamente la intención del autor en la fórmula "*es ist erwünscht (nicht GEwünscht)*", que aquí traducimos como "es deseable (no deseaDO)". "*Erwünscht*", participio de un verbo desusado, se utiliza ya sólo como adjetivo, y aquí designa justamente un nuevo "predicado" del objeto, que no hace referencia a un deseo experimentado o vivido actualmente, negación ésta que queda enfatizada por la expresión verbal entre paréntesis.

(proposición-juicio), como proposición categórica o hipotética, como determinación atributiva, adjetivo o relativo nominalizado, etc., da por resultado, tan pronto como se vuelve a insertarlo en los correspondientes / nexos de esencia noemáticos, de /310/ los que los ha sacado la mirada teórica, difíciles y vastos grupos de problemas de la fenomenología pura.

§ 135. *Objeto y conciencia. Transición a la fenomenología de la razón*

Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos OBJETO, aquello de que hablamos, que tenemos ante los ojos como realidad, que tenemos por posible o probable, que nos figuramos por indeterminadamente que sea, es, ya por ello, objeto de la conciencia; y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que hacerse representar vicariamente, en el marco de la conciencia real y posible, por los sentidos o las proposiciones que les corresponden, cumplidos con mayor o menor contenido intuitivo. De ahí que cuando la fenomenología lleva a cabo "desconexiones", cuando, en cuanto trascendental, pone entre paréntesis toda posición actual de *realidades* y lleva a cabo las demás puestas entre paréntesis que hemos descrito anteriormente, comprendemos ahora por una razón profunda el sentido y la justeza de la tesis anterior: que todo lo desconectado fenomenológicamente entra, sin embargo, con cierto cambio de signo en el marco de la fenomenología.[a] | Es decir, [279] las realidades *reales* e ideales que sucumben a la desconexión están vicariamente representadas en la esfera fenomenológica por las multiplicidades totales de sentidos y proposiciones que corresponden a ellas.

Por ejemplo, cada *cosa* real de la naturaleza está, pues, vicariamente representada por todos los sentidos y proposiciones cambiantemente cumplidas en los cuales ella es, en cuanto determinada así y asá y en cuanto susceptible de ulterior determinación, el correlato de posibles vivencias intencionales; representada, pues, por las multiplicidades de "núcleos ple-

[a] *Cfr.* § 76, p. 142.

nos", o, lo que aquí quiere decir lo mismo, de todos los posibles "modos de aparición subjetivos"[824] en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica.[825] Pero esta constitución se refiere ante todo a una conciencia individual esencialmente posible, luego también a una posible conciencia comunitaria,[826] esto es, a una pluralidad esencialmente posible de yos-de-conciencia y corrientes de conciencia que se hallan
/311/ en "comercio", / para los cuales puede darse e identificarse intersubjetivamente UNA *cosa* como lo mismo *objetivamente* real. Hay que advertir siempre que todas nuestras consideraciones, también, pues, las presentes, deben entenderse en el sentido de las reducciones fenomenológicas y en generalidad eidética.

Por otra parte, a cada *cosa*, y finalmente al mundo entero de *cosas* con el espacio uno y el tiempo uno, corresponden[827] las multiplicidades de sucesos noéticos posibles, de las posibles vivencias referentes a ellos de los individuos singulares y los individuos en comunidad, vivencias que, en cuanto paralelas a las multiplicidades noemáticas consideradas hace un momento, tienen en su esencia misma la particularidad de referirse según su sentido y su proposición a este mundo de *cosas*. En ellas figuran, pues, las concernientes multiplicidades de datos hyléticos con las inherentes "aprehensiones", caracteres de actos téticos, etc., que en su enlazada unidad componen precisamente lo que llamamos CONCIENCIA EXPERIENCIAL de esta *cosidad*. Frente a la unidad de la *cosa* se encuentra una infinita multiplicidad ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable con la mirada a pesar de la infinitud, todas unánimes en ser conciencia de "lo mismo". Esta unanimidad llega a darse ella misma en la esfera de la conciencia, en vivencias que forman parte a su vez del grupo que aquí hemos delimitado.

Pues la restricción a la conciencia experimentante se ha propuesto sólo a manera de ejemplo, igual que la restricción a
[280] las "*cosas*" del "mundo". Todo está esencialmente predelineado, por mucho que ensanchemos el marco y cualquiera que sea el grado de generalidad o particularidad en que nos movamos —hasta descender a las concreciones ínfimas. Tan rigurosamente apegada a leyes está la esfera de las vivencias en su estructura esencial trascendental, tan firmemente está determi-

nada en ella toda posible configuración esencial según nóesis y nóema, como está determinada por la esencia del espacio toda figura posible susceptible de ser dibujada en él —conforme a leyes incondicionalmente válidas. Lo que aquí se llama en ambos lados posibilidad (existencia eidética) es, pues, posibilidad absolutamente necesaria, miembro absolutamente fijo en una ensambladura absolutamente fija de un sistema eidético. Su conocimiento científico es la meta, esto es, su formulación y dominación teórica en un / sistema de conceptos y enuncia- /312/
dos de leyes que tienen su fuente en la pura intuición esencial. Todas las distinciones fundamentales que hace la ontología formal y la doctrina de las categorías aneja a ella —la doctrina de la distribución de las regiones del ser y de sus categorías de ser, así como de la constitución de las ontologías de contenido cósico adaptadas a ellas— son, como comprenderemos hasta el detalle al seguir avanzando, un título principal para investigaciones fenomenológicas. A ellas corresponden necesariamente nexos esenciales noético-noemáticos, que no pueden menos de prestarse a ser descritos sistemáticamente, determinados según sus posibilidades y necesidades.

Si meditamos más exactamente lo que quieren decir, o tendrían que querer decir, los nexos esenciales entre objeto y conciencia caracterizados en la consideración precedente, se nos hace sensible una ambigüedad, y ahondando en ella notamos que nos hallamos ante un punto de inflexión de nuestras investigaciones. Coordinamos a un objeto multiplicidades de "proposiciones" o de vivencias de cierto contenido noemático, y de tal suerte que mediante éste resultan posibles *a priori* síntesis de identificación por virtud de las cuales puede y tiene que estar allí el objeto como el mismo. La X provista de diverso "contenido de determinación" en los diversos actos o nóemas de actos, es necesariamente conciente como la misma. Pero, ¿ES REALMENTE LA MISMA? Y ¿ES "REAL" EL OBJETO MISMO? ¿No podría él ser irreal, a la vez que transcurriesen en la conciencia las múltiples proposiciones —proposiciones del contenido esencial que se quiera— concordantes y hasta intuitivamente cumplidas?

No nos interesan las facticidades de la conciencia y de sus cursos, pero sí los problemas esenciales que aquí habría que

[281] formular. | La conciencia, o el sujeto de conciencia mismo, JUZGA sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva así a cabo "JURISDICCIONES DE RAZÓN". ¿No tiene que ser posible traer a claridad en el nexo esencial de la conciencia trascendental, o sea, en forma puramente fenomenológica, la esencia de este derecho* y correlativamente la esencia de la "realidad" –referida a todas las especies de objetos, según todas las categorías formales y regionales?

/313/ En nuestro hablar de la "constitución" noético-noemática de objetividades, por ejemplo, objetividades de *cosas*, había, pues, una ambigüedad. Preferentemente pensábamos con ella en todo caso en objetos "reales", en *cosas* del "mundo real" o por lo menos de "un" mundo real en general. ¿Qué quiere decir, entonces, este "real" aplicado a objetos que en la conciencia sólo se dan mediante sentidos y proposiciones? ¿Qué quiere decir, aplicado a estas proposiciones mismas, a la índole esencial de estos nóemas o de las nóesis paralelas? ¿Qué quiere decir, aplicado a los modos particulares de su estructura según forma y plenitud? ¿Cómo se particulariza esta estructura según las particulares regiones de objetos? La cuestión es, pues, cómo hay que describir noética o noemáticamente, en cientificidad fenomenológica, todos los nexos de conciencia que hacen necesario a un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje corriente quiere decir siempre un objeto REAL) precisamente en su realidad. Pero en el sentido AMPLIO se "constituye" un objeto –"sea real o no"– en ciertos nexos de conciencia que ostentan en sí una unidad discernible con intelección en tanto que llevan esencialmente consigo la conciencia de una X idéntica.

De hecho, lo expuesto no concierne meramente a realidades en algún sentido estricto. Cuestiones de realidad caben en TODOS los conocimientos en cuanto tales, también en nuestros conocimientos fenomenológicos referentes a la posible consti-

* "Jurisdicción" tiene etimológicamente el mismo significado que la expresión alemana que traduce: "*Rechtsprechung*": "declaración de derecho" o "enunciación de derecho". *Juris dictio* en latín es "acto de decir (dictar, sancionar) el derecho". Éste es justamente el "derecho" ("*Recht*") al que el autor se refiere en esta línea.

tución de objetos: todos tienen, en efecto, sus correlatos en "objetos" que son mentados como "realmente existentes". ¿Cuándo –puede preguntarse por todas partes– la identidad noemáticamente "mentada" de la X es "identidad real"[828] en lugar de "meramente" mentada, y qué quiere decir en todas partes este "meramente mentada"?

A los problemas de la realidad y a los correlativos de la conciencia racional que la acredita en sí, tenemos que dedicar, pues, nuevas meditaciones.

CAPÍTULO SEGUNDO [282] /314/

FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

Si se habla pura y simplemente de objetos, normalmente se mientan objetos reales, verdaderamente existentes, de la respectiva categoría de ser. Sea lo que sea lo que se diga entonces de los objetos —si se habla racionalmente—, es necesario que, como lo mentado, lo enunciado se deje "FUNDAMENTAR", "ACREDITAR", "VER" directamente o "VER CON INTELECCIÓN" MEDIATAMENTE. POR PRINCIPIO SE HALLAN EN CORRELACIÓN, en la esfera lógica, en la de la enunciación, "SER-VERDADERO" O "SER-REAL" Y "SER-ACREDITABLE RACIONALMENTE"; y ello, para todas las modalidades dóxicas de ser o de posición. Como se comprende de suyo, la posibilidad de acreditación racional de que se habla aquí está entendida no como empírica, sino como "ideal", como posibilidad esencial.

§ 136. *La primera forma fundamental de la conciencia racional: el "ver" que da originariamente*

Si ahora preguntamos qué quiere decir acreditación racional, esto es, en qué consiste la CONCIENCIA RACIONAL, la *re*-presentación intuitiva de ejemplos y el inicio del análisis esencial llevado a cabo sobre ellos nos ofrecen en seguida varias distinciones:

En PRIMER TÉRMINO, la distinción entre vivencias posicionales en que lo puesto viene A DACIÓN ORIGINARIA, y aquellas en que lo puesto NO viene a tal dación: esto es, entre ACTOS "PERCIPIENTES", QUE "VEN" —EN UN SENTIDO MUY AMPLIO—, Y NO "PERCIPIENTES".

Así, una conciencia de recuerdo, digamos la de un paisaje, no es originariamente dadora; el paisaje no es percibido como si lo viésemos realmente. De ningún modo queremos haber

dicho con ello que la conciencia de recuerdo carezca de un derecho que le es propio: sólo que precisamente no es una conciencia "que ve". La fenomenología muestra algo análogo a este
/315/ contraste / para TODAS LAS ESPECIES DE vivencias POSICIONALES: podemos, por ejemplo, predicar de un modo "ciego" que 2 + 1 = 1 + 2, pero también podemos ejecutar el mismo juicio de manera intelectiva. Entonces el estado de cosas, el de la objetividad sintética que corresponde a la síntesis del juicio, está dado originariamente, captado de modo originario. Deja de serlo TRAS la ejecución viva de la intelección, que se oscurece de inmediato en una modificación retencional. Aun cuando
[283] esta última tenga una preeminencia racional | sobre cualquier otra conciencia oscura o confusa del mismo sentido noemático, por ejemplo, sobre una reproducción "maquinal" de algo anteriormente aprendido y quizá visto con intelección —ya no es una conciencia originariamente dadora.

Estas distinciones no afectan al puro sentido o a la proposición; pues éstos son idénticos, y también en todo momento intuibles concientemente como idénticos, en los miembros de cada pareja de ejemplos semejante. La distinción concierne a LA MANERA COMO EL MERO SENTIDO O LA MERA PROPOSICIÓN —que en cuanto mero abstracto en la concreción del nóema de la conciencia requiere un *plus* de momentos complementarios— son SENTIDO Y PROPOSICIÓN CUMPLIDOS O NO CUMPLIDOS.

La plenitud del sentido sola no basta; importa también el CÓMO del cumplimiento. Un modo vivencial del sentido es el "INTUITIVO", en que el "objeto mentado en cuanto tal" es intuitivamente conciente, y un caso especialmente señalado es aquel en que el modo de la intuición es precisamente el ORIGINARIAMENTE DADOR. El sentido en la percepción del paisaje está *perceptivamente* cumplido; el objeto percibido, con sus colores, formas, etc. (hasta donde "caen en la percepción"), es conciente en el modo del "en persona". Encontramos distintivos similares en todas las esferas de actos. Una vez más, la situación es, en el sentido del paralelismo, doble: noética y noemática. En la orientación hacia el nóema encontramos el carácter del "en persona" (en cuanto estar originariamente cumplido) fundido con el puro sentido, y EL SENTIDO CON ESTE CARÁCTER

FUNGE AHORA COMO SOPORTE DEL CARÁCTER DE POSICIÓN NOEMÁTICO, o lo que aquí quiere decir lo mismo: del carácter de ser. Cosa paralela rige en la orientación hacia la nóesis.

PERO UN CARÁCTER RACIONAL ESPECÍFICO ES PROPIO DEL / CARÁCTER DE POSICIÓN como una MARCA DISTINTIVA, que /316/ le conviene ESENCIALMENTE CUANDO Y SÓLO CUANDO es posición sobre la base de un sentido cumplido, originariamente dador, y no solamente de un sentido sin más.

Aquí y en toda especie de conciencia racional el hablar de pertenecer adopta una significación peculiar. Por ejemplo: a todo aparecer-en-persona de una *cosa* PERTENECE la posición; ésta no es sólo una con este aparecer (digamos como mero *factum* general –lo que aquí está fuera de cuestión), es una con él de manera peculiar: está "MOTIVADA" por él, y, de nuevo, no meramente motivada sin más, sino "RACIONALMENTE MOTIVADA".[829] Esto mismo | quiere decir: la posición tiene en [284] la dación originaria su FUNDAMENTO DE DERECHO PRIMIGENIO. En otras maneras de dación no necesita acaso faltar el fundamento de derecho, pero falta la ventaja del fundamento PRIMIGENIO, que desempeña un papel eminente en la estimación relativa de los fundamentos de derecho.

Igualmente, la posición de la esencia o el estado de cosas esencial dado "originariamente" en la VISIÓN DE ESENCIAS, "pertenece" precisamente a su "materia" de posición, al "sentido" en su modo de darse. Ella es posición racional y motivada primigeniamente como CERTEZA DE CREENCIA; tiene el carácter específico de la posición que "VE CON INTELECCIÓN". Si la posición es CIEGA, si las significaciones de las palabras se ejecutan sobre la base de un subsuelo de actos oscura y confusamente conciente, entonces falta necesariamente el carácter racional de la intelección; éste es ESENCIALMENTE INCOMPATIBLE con tal modo de darse (si se quiere seguir usando aquí esta palabra) del estado de cosas, o con tal equipamiento noemático del núcleo del sentido. Por otra parte, ello no excluye un carácter racional secundario, como muestra el ejemplo de la *re*-presentación reproductiva imperfecta de conocimientos esenciales.

La intelección, en general la EVIDENCIA, es, pues, un suceso de todo punto señalado; en cuanto al "núcleo" es la UNIDAD

DE UNA POSICIÓN RACIONAL CON LO QUE LA MOTIVA ESENCIALMENTE, pudiéndose entender toda esta situación noética, pero también noemáticamente. Hablar de motivación se ajusta preferentemente a la relación entre el poner (noético) y la proposición noemática EN SU MANERA DE ESTAR CUMPLIDA. La expresión "PROPOSICIÓN EVIDENTE" es comprensible inmediatamente en su significación noemática.

/317/ El doble sentido de la palabra evidencia en su aplicación, ya a caracteres noéticos o a actos plenos (por ejemplo, la evidencia del juzgar), ya a proposiciones noemáticas (por ejemplo, juicio lógico evidente, proposición enunciativa evidente), es un caso de las ambigüedades generales y necesarias de las expresiones referentes a momentos de la correlación entre nóesis y nóema. La identificación fenomenológica de su fuente las hace inofensivas y hasta permite reconocer lo indispensables que son.

Es de observar aún que el término de CUMPLIMIENTO tiene todavía otra ambigüedad en una dirección enteramente distinta: por un lado, es "CUMPLIMIENTO DE LA INTENCIÓN", como un carácter que adopta la TESIS actual mediante el modo particular del sentido; por otro lado, es precisamente la peculia-
[285] ridad de este modo mismo, o | la peculiaridad del sentido correspondiente, de albergar en sí una "plenitud"[830] que motiva racionalmente.

§ 137. [831] *Evidencia e intelección. Evidencia "originaria" y "pura", asertórica y apodíctica*

[832] Los pares de ejemplos anteriormente utilizados ilustran a la vez una SEGUNDA y una TERCERA distinción esencial. Lo que llamamos corrientemente evidencia e INTELECCIÓN (O VER INTELECTIVO) es una conciencia dóxica posicional y que da ADECUADAMENTE, la cual "excluye el ser diferente"; la tesis está motivada por la dación adecuada de un modo enteramente excepcional y es en el más alto sentido acto de la "razón". Es lo que nos ilustra el ejemplo aritmético. En el del paisaje tenemos sin duda un ver, pero no una evidencia en el corriente sentido estricto de la palabra, un "ver intelectivo". Examinados más exactamente, notamos en los ejemplos contrastados una DOBLE DIFERENCIA: en un ejemplo se trata de ESENCIAS, en

el otro de ALGO INDIVIDUAL;[833] en segundo lugar, la dación originaria en el ejemplo eidético es una dación ADECUADA, en el ejemplo de la esfera de la experiencia es una dación INADECUADA.[834] Ambas diferencias, que se cruzan en ciertas circunstancias, resultarán ser importantes en lo que respecta a la especie de la evidencia.

Por lo que toca a la primera diferencia, hay que constatar fenomenológicamente que el, por así decir, VER "ASERTÓRICO" DE ALGO INDIVIDUAL,[835] por ejemplo, el "percatarse" de una *cosa* o / de un estado de cosas individual, se diferencia esen- /318/
cialmente en su carácter racional de un VER "APODÍCTICO",[836] DEL VER INTELECTIVO DE UNA ESENCIA O ESTADO DE COSAS ESENCIAL;[837] pero, asimismo, también de la modificación de este ver intelectivo que se lleva a cabo eventualmente por la mezcla de ambos, a saber, en el caso de la aplicación de una intelección a algo visto asertóricamente y en general en el CONOCIMIENTO DE LA NECESIDAD DEL SER-ASÍ de algo singular puesto.

Evidencia e intelección se entienden, en el sentido estricto corriente, como sinónimos: como ver intelectivo apodíctico. Nosotros vamos a separar terminológicamente las dos palabras. Necesitamos absolutamente una palabra más general que abarque en su significación el ver asertórico y el ver intelectivo apodíctico. Hay que considerar como un conocimiento fenomenológico de la mayor importancia el que ambos son realmente de UN género esencial y el que, tomados con mayor generalidad aún, LA CONCIENCIA RACIONAL EN GENERAL designa UN GÉNERO SUMO DE MODALIDADES TÉTICAS, en el [286]
que el "ver" (en el sentido ampliado hasta el extremo), referido a la dación originaria, compone una especie delimitada con fijeza. Para denominar el género sumo se puede, ahora, elegir entre extender la significación de la palabra ver (como acabamos de hacer, pero con mucha mayor amplitud todavía), o la de las palabras "ver intelectivo", "evidencia". Lo más adecuado pudiera ser elegir para el concepto más general la palabra EVIDENCIA; para toda tesis racional caracterizada por una referencia de motivación a la originariedad de la dación se ofrecería entonces la expresión de EVIDENCIA ORIGINARIA.[838] Habría que distinguir, además, entre EVIDENCIA ASERTÓRICA y APO-

DÍCTICA y dejar a la palabra INTELECCIÓN la particular designación de esta APODICTICIDAD. Todavía habría que oponer la intelección PURA y la IMPURA (por ejemplo, el conocimiento de la necesidad de algo fáctico cuyo ser mismo no necesita siquiera ser evidente); e igualmente, con toda generalidad, la EVIDENCIA PURA Y LA IMPURA.

La profundización en la investigación da por resultado también otras distinciones, a saber, distinciones de los soportes de motivación que afectan el carácter de evidencia. Por ejemplo, la distinción de la evidencia FORMAL PURA ("analítica", "lógica")
/319/ y la evidencia / MATERIAL (sintética *a priori*). Pero no podemos pasar aquí de las primeras líneas.

§ 138. *Evidencia adecuada e inadecuada*

Fijémonos ahora en la segunda distinción de la evidencia antes indicada, que está en conexión con la de la dación adecuada e inadecuada y a la vez nos da ocasión para describir un señalado tipo de evidencia "impura". La posición sobre la base de la aparición en persona de la *cosa* es sin duda una posición racional, pero la aparición siempre es solamente una aparición unilateral, "incompleta"; como conciente en persona no está ahí sólo lo que "propiamente" aparece, sino simplemente esta *cosa* misma, el todo conforme al sentido total, aunque sólo unilateralmente intuitivo y, además, indeterminado de varias maneras. Aquí, lo que "propiamente" aparece no puede separarse de la *cosa* como una *cosa* por sí; su correlato de sentido forma en el sentido pleno de la *cosa* una parte NO-INDEPENDIENTE que sólo puede tener unidad de sentido e independencia de sentido en un todo que NECESARIAMENTE alberga en sí componentes vacíos y componentes de indeterminación.

Por principio, una *cosa real*, un ser de tal sentido, puede aparecer en una aparición conclusa sólo "INADECUADAMENTE".
[287] Con esto se halla en conexión | esencial el que NINGUNA POSICIÓN RACIONAL QUE SE APOYE EN UNA TAL APARICIÓN QUE DA INADECUADAMENTE, pueda ser "DEFINITIVA", "insuperable"; el que ninguna en su aislamiento sea equivalente al puro y simple: "La *cosa* es real", sino sólo equivalente al: "Es real" —presupuesto que la marcha progresiva de la experiencia no

acarree "motivos racionales más fuertes" que pongan de manifiesto la posición primitiva como una posición que en el nuevo contexto haya de ser "tachada". La posición está racionalmente motivada sólo mediante la aparición (el sentido de percepción incompletamente cumplido) en sí y por sí, considerada en su aislamiento.

En la esfera de las especies de ser que por principio sólo pueden darse inadecuadamente (de las TRASCENDENCIAS en el sentido de *realidades*), la fenomenología de la razón tiene, pues, que estudiar los diversos sucesos predelineados *a priori* en esta esfera. / Tiene que poner en claro qué ocurre con la /320/ conciencia de dación inadecuada, con el aparecer unilateral en la marcha continua hacia apariciones siempre nuevas que se mudan continuamente unas en otras —con una y la misma X determinable—; qué posibilidades esenciales surgen aquí; cómo es aquí posible, por una parte, una marcha de las experiencias que está sin cesar racionalmente motivada por las posiciones racionales que se adelantan sin solución de continuidad: precisamente la marcha de la experiencia en la que se llenan los sitios vacíos de las apariciones precedentes, las indeterminaciones se determinan mejor, y así sin cesar en el modo de un CUMPLIMIENTO CONCORDANTE DE UN CABO A OTRO, CON SU FUERZA RACIONAL SIEMPRE CRECIENTE. Por otra parte, hay que aclarar las posibilidades opuestas, los CASOS DE FUSIONES O SÍNTESIS POLITÉTICAS DE LA DISCORDANCIA, de la "DETERMINACIÓN COMO ALGO DISTINTO" —algo distinto de lo que correspondía a la dación de sentido primigenia— de la X conciente sin cesar como la misma. Ahí hay que mostrar cómo los componentes de posición del* curso anterior de la percepción padecen, junto con su sentido, una TACHADURA; cómo en ciertas circunstancias la percepción entera EXPLOTA, por decirlo así, y se desintegra en "APREHENSIONES DE *COSAS* EN CONFLICTO", SUPOSICIONES de *cosas*; cómo las tesis de estas

* En el original alemán que sigue la traducción (*Husserlianaa* III/1, p. 320, línea 17) falta en este lugar un fragmento de texto de poco más de una línea ("entsprach. Dabei ist zu zeigen, wie Setzungskomponenten des") que en la traducción corresponde a: "correspondía (...). Ahí hay que mostrar cómo los componentes de posición del", y que tomamos de la edición de Walter Biemel (p. 339, líneas 33-34). Véase la Presentación.

suposiciones se suprimen y en esta supresión son peculiarmente modificadas; o cómo una tesis que permanece inmodificada "condiciona" la tachadura de la "contratesis"; y todos los demás incidentes semejantes.

[288] En detalle hay que estudiar también las peculiares modificaciones que experimentan las posiciones racionales primigenias al experimentar en la marcha progresiva del cumplimiento concordante un INCREMENTO FENOMENOLÓGICO POSITIVO en lo que respecta a su "FUERZA" MOTIVANTE, al ganar constantemente en "PESO", o sea, al contener en verdad sin cesar y esencialmente peso, pero un peso GRADUALMENTE diferente. Hay que analizar además las otras posibilidades para ver cómo padece el peso de las posiciones por virtud de los "CONTRAMOTIVOS", cómo en la DUDA se "CONTRAPESAN" mutuamente, cómo una posición resulta "SOBREPUJADA", "ABANDONADA" en la concurrencia con una de "mayor" peso, etc.

Además, naturalmente, hay que someter a un amplio análisis esencial los incidentes en el sentido, en cuanto la inherente MATERIA DE POSICIÓN, que son esencialmente determinan-
/321/ tes para las alteraciones en los caracteres de posición / (por ejemplo, los incidentes del "conflicto" o la "rivalidad" de apariciones). Pues ni aquí ni en ninguna parte hay en la esfera fenomenológica accidentes ni facticidades; todo está firme y esencialmente motivado. –

De igual manera habría que llevar a cabo, en el contexto de una fenomenología general de las daciones noéticas y noemáticas, la INVESTIGACIÓN ESENCIAL DE TODAS LAS ESPECIES DE ACTOS RACIONALES INMEDIATOS.

A TODA REGIÓN Y CATEGORÍA de pretendidos objetos le corresponde fenomenológicamente no sólo una ESPECIE FUNDAMENTAL DE SENTIDOS O PROPOSICIONES, sino también una ESPECIE FUNDAMENTAL DE CONCIENCIA ORIGINARIAMENTE DADORA que posee tales sentidos, y como inherente a ella un TIPO FUNDAMENTAL DE EVIDENCIA ORIGINARIA que está esencialmente motivada por la dación originaria de tal especie.

Cada una de estas evidencias –entendida la palabra en nuestro sentido ampliado–, o bien es ADECUADA, por principio ya no susceptible de ser "fortalecida" o "debilitada", o sea, SIN GRADACIÓN DE PESO; o bien es INADECUADA y por tanto SUS-

CEPTIBLE DE AUMENTO Y DISMINUCIÓN. El que en una esfera sea posible esta o aquella especie de evidencia depende de su tipo genérico; la evidencia de la esfera está, pues, prefigurada *a priori*, y pedir la perfección que pertenece a la evidencia en una esfera (por ejemplo, la de las relaciones esenciales) en otras esferas que la excluyen esencialmente, es un contrasentido.

Observemos aún que podemos transferir el significado primigenio de los conceptos "adecuado" e "inadecuado", referido a la manera de darse, | a las peculiaridades esenciales, funda- [289]
das por ella, de las posiciones racionales mismas, precisamente en virtud de este nexo —uno de esos inevitables equívocos por transferencia que son inofensivos tan pronto como se los ha reconocido como tales y se ha distinguido con plena conciencia lo primigenio de lo derivado.

§ 139. *Entretejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica*

Según lo expuesto hasta aquí, una posición, cualquiera que sea su cualidad, tiene, en cuanto posición de su sentido, su derecho, si es / racional; el carácter racional es precisamente el ca- /322/
rácter de la legitimidad que le "conviene" esencialmente, o sea, no como *factum* accidental entre las circunstancias accidentales de un yo fácticamente ponente. Correlativamente, también la PROPOSICIÓN se dice justificada: en la conciencia racional se encuentra ella provista del carácter noemático del derecho, que, una vez más, pertenece esencialmente a la proposición en cuanto tesis noemática de tal cualidad y de esta materia de sentido. Dicho más exactamente, "pertenece" a ella una plenitud de tal especie, que por su parte fundamenta la marca distintiva de racionalidad de la tesis.

La proposición tiene aquí su derecho en sí misma. Pero también puede "HABLAR ALGO EN FAVOR DE UNA PROPOSICIÓN"; sin ser racional "ella misma", puede, sin embargo, tener parte en la razón. Recordemos, para permanecer en la esfera dóxica, el peculiar nexo de las modalidades dóxicas con la protodoxa:[a] todas ellas se remontan a ésta. Si consideramos, por otra parte, los caracteres racionales pertenecientes a estas

[a] *Cfr.* § 104, p. 215.

modalidades, se impone por anticipado la idea de que todos ellos, por diversas que sean las materias y las condiciones de motivación, se remontan, por decirlo así, a un carácter protorracional que pertenece al dominio de la protocreencia: al caso de la evidencia originaria y finalmente perfecta. Se notará que entre estas dos especies de remontarse existen profundas relaciones esenciales.

Para sólo indicar lo siguiente: una conjetura puede en sí estar caracterizada como racional. Si seguimos la indicación retrospectiva hacia la protocreencia correspondiente, y nos apropiamos de ésta en la forma de un "suponer", entonces "algo habla en favor de éste". No la creencia misma, pura y simple, está caracterizada como racional, aun cuando tiene parte en la razón. Vemos que aquí son necesarias nuevas distinciones teórico-racionales y nuevas investigaciones referentes a ellas.
[290] | Se destacan nexos esenciales entre las DIFERENTES cualidades con los caracteres racionales peculiares a ellas, y nexos, en verdad, RECÍPROCOS; y FINALMENTE TODAS LAS LÍNEAS RETROCEDEN HACIA LA PROTOCREENCIA y su PROTORRAZÓN, o hacia la "VERDAD".[839]

/323/ La VERDAD es, patentemente, el correlato[840] del perfecto / carácter racional de la protodoxa, de la certeza de la creencia. Las expresiones: "Una proposición protodóxica, digamos una proposición enunciativa, es verdadera", y: "Al creer, al juzgar correspondiente,[841] le conviene el perfecto carácter racional" —son correlatos equivalentes. Naturalmente, no se habla aquí del *factum* de una vivencia y de alguien que juzgue, aunque eidéticamente es obvio que la verdad sólo puede estar dada actualmente en una conciencia de evidencia actual, y por ende también la verdad de esta obviedad misma, la de la equivalencia antes señalada, etc. Si nos falta la evidencia protodóxica, la de la certeza de la creencia, entonces para su contenido de sentido "S es P" puede ser evidente, decimos, una modalidad dóxica, por ejemplo la conjetura "S podría ser P". Esta evidencia modal es patentemente equivalente y está necesariamente enlazada con una evidencia protodóxica de sentido cambiado, a saber, con la evidencia o con la verdad:[842] "Es conjeturable (probable) que S sea P"; y, por otra parte, también con la verdad: "Algo habla en favor de que S es P"; y también: "Algo

habla en favor de que es verdad que S es P", etc. Con todo esto se anuncian nexos esenciales que requieren investigaciones fenomenológicas relativas al origen.

Pero la evidencia no es en modo alguno un mero título para semejantes sucesos racionales en la esfera de la creencia (y menos aún tan sólo en la del juicio predicativo), sino PARA TODAS LAS ESFERAS TÉTICAS y en particular también para las importantes referencias racionales que corren ENTRE ellas.

Esto concierne, pues, a los sumamente difíciles y amplios grupos de problemas de la razón en la esfera de las tesis de la emoción y de la voluntad,[a] así como a los entretejimientos de las mismas con la razón "teórica", esto es, dóxica. La "VERDAD" o la EVIDENCIA "teórica" o "DOXOLÓGICA" tiene sus paralelos en la "VERDAD O EVIDENCIA AXIOLÓGICA Y PRÁCTICA"; las "verdades" del último rubro vienen a expresión y a conocimiento en verdades doxológicas, a saber, en las específicamente lógicas (apofánticas).[b] | / No se necesita decir que para [291] /324/
el tratamiento de estos problemas han de ser fundamentales investigaciones de la índole de las que hemos intentado iniciar arriba: concernientes a las referencias esenciales que enlazan las tesis dóxicas con todas las otras especies de posición, las de la emoción y la voluntad, y también aquellas que devuelven todas las modalidades dóxicas a la protodoxa. Precisamente de tal modo hay que hacer comprensible a partir de fundamentos últimos por qué la certeza de la creencia y consiguientemente la verdad[843] desempeña un papel tan predominante en toda razón, un papel que por lo demás hace a la vez comprensible de suyo que, en lo tocante a su solución, los problemas de la razón en la esfera dóxica tienen que preceder a los de la razón axiológica y práctica.

[a] Ha hecho un primer avance en esta dirección el genial escrito de Brentano *Del origen del conocimiento moral* (1889), escrito con el que me siento obligado a la mayor gratitud.

[b] Conocimiento es las más de las veces un nombre para la verdad lógica: designada desde la postura del sujeto, como correlato de su juzgar evidente; pero también un nombre para el juzgar evidente mismo del tipo que sea, y finalmente para todo acto racional dóxico.

§ 140. *Confirmación. Legitimación sin evidencia. Equivalencia de la intelección posicional y la neutral*

Otros estudios son necesarios con respecto a los problemas que nos plantean los ENLACES DE "COINCIDENCIA" que (para mencionar sólo un caso señalado) pueden producirse, conforme a su esencia, ENTRE ACTOS DEL MISMO SENTIDO Y PROPOSICIÓN, PERO DE DIVERSO VALOR RACIONAL. Un acto evidente y otro no evidente, por ejemplo, pueden entrar en coincidencia: en el tránsito del último al primero, éste adopta el carácter del que acredita, aquél el del que SE acredita. La posición intelectiva del uno funge como "confirmadora" para la no intelectiva del otro. La "proposición" se "verifica" o también se "confirma"; el modo de darse imperfecto se convierte en el perfecto. Cuál sea o pueda ser el aspecto que presente este proceso, está predelineado por la esencia de las concernientes especies de posición o por la esencia de las proposiciones respectivas en su cumplimiento perfecto. Para cada género de proposiciones tienen que ser fenomenológicamente esclarecidas las formas de la verificación por principio posible.

Si la posición no es irracional, cabe desprender de su esencia posibilidades motivadas para poder transponerla, y transponerla de cierta manera, a una posición racional actual que la verifique. Hay que ver con intelección que no toda evidencia
/325/ imperfecta / prescribe una vía de cumplimiento que termine
[292] en una evidencia originaria CORRESPONDIENTE, | en una evidencia originaria del mismo sentido; por el contrario, a través de ciertas especies de evidencia está por principio excluida semejante verificación originaria, por así llamarla. Esto rige, por ejemplo, para el recuerdo retrospectivo, y en cierto modo para todo recuerdo en general, e igual de esencialmente para la empatía, a la que en el próximo libro asignamos una especie fundamental de evidencia (y que investigaremos allí con más detenimiento). En todo caso, quedan con esto señalados temas fenomenológicos muy importantes.

Hay que notar aún que la posibilidad motivada de la que se habló arriba se distingue nítidamente de la posibilidad vacía:[a]

[a] Este es uno de los equívocos más esenciales de la palabra posibilidad, al que se añaden todavía otros (la posibilidad lógico-FORMAL, la ausencia de

aquélla está determinadamente motivada por lo que la proposición, tan cumplida como esté dada, encierra en sí. Una posibilidad vacía es la de que este escritorio de aquí tenga por el lado inferior ahora invisible diez patas en vez de las cuatro que tiene en realidad. Una posibilidad motivada es, en cambio, este número cuatro para la percepción determinada que estoy ejecutando. Está motivado para toda percepción el que las "circunstancias"-de-la-percepción PUEDAN alterarse de ciertas maneras, el que "a consecuencia" de ello la percepción PUEDA pasar de maneras correspondientes a series de percepciones, a series de índole determinada que están predelineadas por el sentido de mi percepción, y que la cumplen, que confirman su posición.

Por lo demás, hay que distinguir otros dos casos con respecto a la posibilidad "vacía" o "mera" posibilidad de la acreditación: o bien LA POSIBILIDAD COINCIDE CON LA REALIDAD, a saber, de tal suerte que el ver intelectivo de la posibilidad trae *eo ipso* consigo la conciencia de dación ORIGINARIA y la conciencia racional; o bien no es éste el caso. Esto último ocurre en el ejemplo acabado de emplear. Es la EXPERIENCIA REAL, y no meramente un recorrer percepciones "posibles" en la *re*-presentación, / lo que acarrea una real ACREDITACIÓN DE PO- /326/
SICIONES QUE VERSAN SOBRE LO *REAL*, digamos de posiciones de existencia de procesos de la naturaleza. En cambio, | en [293]
todos los casos de una POSICIÓN DE ESENCIA o una proposición de esencia, la *RE*-PRESENTACIÓN INTUITIVA DE SU CUMPLIMIENTO PERFECTO ES EQUIVALENTE AL CUMPLIMIENTO MISMO, así como son *a priori* "equivalentes" la *re*-presentación intuitiva, incluso la mera fantasía, de un nexo esencial y la intelección del mismo, es decir, la una se muda en la otra mediante un mero cambio de actitud, y la posibilidad de esta conversión recíproca no es accidental, sino esencialmente necesaria.

contradicción matemático-formal). Tiene una importancia de principio que la posibilidad que desempeña su papel en la teoría de las probabilidades, y por ende que la conciencia de posibilidad (el ser supuesto), de la que hablamos en la teoría de las modalidades dóxicas como un paralelo de la conciencia conjetural, tenga como correlato posibilidades MOTIVADAS. A partir de posibilidades inmotivadas no se erige nunca una probabilidad; sólo las motivadas tienen "peso", etc.

§ 141 . *Posición racional inmediata y mediata. Evidencia mediata*

Como se sabe, toda fundamentación mediata se remonta a una inmediata. La PROTOFUENTE DE TODO DERECHO reside, con respecto a todos los ámbitos de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y en acotación más estrecha, en la EVIDENCIA ORIGINARIA o en la dación originaria que la motiva. Pero de esta fuente puede beberse indirectamente de diverso modo, derivando de ella el valor racional de una posición que en sí misma carece de toda evidencia o, cuando la posición es inmediata, fortaleciéndolo y confirmándolo.

Consideremos el último caso. Indiquemos en un ejemplo los difíciles problemas que conciernen a la REFERENCIA DE LAS POSICIONES RACIONALES INMEDIATAS NO-EVIDENTES A LA EVIDENCIA ORIGINARIA (en nuestro sentido referido a la originariedad de la dación).

En CIERTA manera, todo RECUERDO claro tiene su legitimidad primigenia, inmediata: considerado en sí y por sí, "pesa" algo; sea poco o mucho, tiene un "peso". Pero tiene sólo una legitimidad relativa e imperfecta. Con respecto a lo que él *re*-presenta, digamos algo pasado, hay en él una referencia al presente actual. El recuerdo pone lo pasado y pone necesariamente a la vez un horizonte, así sea de un modo vago, oscuro, indeterminado; traído a la claridad y a la distinción tética, este horizonte tendría que dejarse explicitar en un nexo de recuerdos téticamente ejecutados, los cuales terminarían EN
/327/ / PERCEPCIONES ACTUALES, EN EL ACTUAL *HIC ET NUNC*. Lo mismo es válido para toda clase de recuerdos en nuestro MÁS AMPLIO sentido, referido a todos los modos del tiempo.[844]

Es innegable que en tales proposiciones se formulan intelecciones esenciales. Ellas apuntan a los nexos esenciales con cuya
[294] | mostración se esclarecerían el sentido y la especie de verificación de la cual todo recuerdo es susceptible y "menesteroso". Con cada progreso de recuerdo en recuerdo dentro del nexo de recuerdo que los va haciendo más distintos y cuyo último extremo llega hasta el presente de la percepción, el recuerdo se corrobora. La corroboración es en cierta medida mutua; los pesos de los recuerdos son funcionalmente dependientes unos de otros; cada recuerdo en el nexo[845] tiene una fuerza creciente

con la ampliación del mismo, una fuerza mayor de la que tendría en el nexo más estrecho o aislado. Mas una vez llevada la explicitación hasta el AHORA ACTUAL, IRRADIA RETROSPECTIVAMENTE SOBRE LA SERIE ENTERA ALGO DE LA LUZ DE LA PERCEPCIÓN Y DE SU EVIDENCIA.

Cabría incluso decir: LA RACIONALIDAD, EL CARÁCTER DE LEGITIMIDAD DEL RECUERDO, BROTA EN SECRETO de la FUERZA DE LA PERCEPCIÓN, activa a través de toda confusión y oscuridad, aun cuando la percepción misma esté "fuera de ejecución".

Pero en todo caso tal verificación ES NECESARIA para que resalte claramente LO QUE propiamente porta el destello mediato de la legitimidad de la percepción. El recuerdo tiene su PROPIA ESPECIE DE INADECUACIÓN en el hecho de que con lo "realmente recordado" puede entreverarse algo no-recordado, o de que diferentes recuerdos pueden entremezclarse y pasar por la unidad de un recuerdo, mientras que en el despliegue en el que se actualiza su horizonte se separan las pertinentes series de recuerdos, y justo de tal suerte que la imagen de recuerdo unitaria "estalla", dispersándose en una pluralidad de intuiciones de recuerdo incompatibles unas con otras: en atención a esto, podrían describirse incidentes similares a los que hemos hecho alusión de paso al tratar de las percepciones (patentemente de una manera que se presta a una considerable generalización).[a]

Sirva todo esto como ejemplo para hacer alusión a los ma- /328/
yores y más importantes grupos de problemas de la "CORROBORACIÓN" Y LA "VERIFICACIÓN" DE POSICIONES RACIONALES INMEDIATAS (como también para ilustrar la división de las posiciones racionales en puras e impuras, no mezcladas y mezcladas); pero ante todo se capta aquí UN sentido en el que es válida la proposición de que toda posición racional mediata y, por consiguiente, todo conocimiento racional predicativo y conceptual se retrotrae a la EVIDENCIA. Bien entendido | que [295]
sólo la evidencia originaria es fuente "primigenia" de legitimidad, y que, por ejemplo, la posición racional del recuerdo y lo

[a] *Cfr. supra,* § 138, p. 287 s.

mismo la de todos los actos reproductivos, entre ellos también la empatía, es no primigenia y en ciertas formas "derivada".

Pero también puede beberse de la fuente de la dación originaria de otras formas muy distintas.

Ya se hizo alusión incidentalmente a una de estas formas: la debilitación de los valores racionales en el paso constante de la evidencia viva a la falta de evidencia. Pero ahora señalamos un grupo esencialmente distinto de casos, donde una proposición está referida MEDIATAMENTE, en un NEXO SINTÉTICO EVIDENTE en todos sus pasos, a fundamentos inmediatamente evidentes. Surge con esto un nuevo tipo general de posiciones racionales, fenomenológicamente de distinto carácter racional que la evidencia inmediata. Tenemos, pues, también aquí una especie de evidencia derivada, de "EVIDENCIA MEDIATA" —aquella a la que por lo común se apunta exclusivamente con esta expresión. Por su esencia, este carácter de evidencia derivado sólo puede presentarse en el miembro final de un nexo de posiciones que parta de evidencias inmediatas, transcurra en diversas formas y esté sostenido por evidencias en todos los pasos ulteriores; estas evidencias son en parte inmediatas, en parte ya derivadas; en parte intelectivas, en parte no intelectivas, originarias o no-originarias. Con esto queda señalado un nuevo campo de la doctrina fenomenológica de la razón. La tarea consiste aquí en estudiar, en respecto noético y noemático, tanto los sucesos esenciales generales como los especiales de la RAZÓN EN EL FUNDAMENTAR Y ACREDITAR MEDIATO de toda especie y forma y en todas las esferas téticas; en reconducir a sus orígenes fenomenológicos los diferentes "principios" de semejante acreditación, que, por ejemplo, son esencialmente heterogéneos según que se trate de objetivida-
/329/ des inmanentes o trascendentes, / que puedan darse adecuada o inadecuadamente; y en hacer "comprensibles" estos principios a partir de aquellos orígenes tomando en cuenta todas las capas fenomenológicas que intervienen.

§ 142. *Tesis racional y ser*

Con la comprensión esencial general de la razón —de la razón en el sentido más amplio, que se extiende a TODAS LAS ESPECIES DE POSICIONES, también a las axiológicas y prácticas—,

que constituye la meta de los indicados grupos de investigaciones, no puede menos de lograrse *eo ipso* la aclaración general de las correlaciones esenciales que enlazan la IDEA DEL SER VERDADERO con | las ideas de verdad, razón, conciencia. [296]

Se produce aquí muy pronto una intelección general, a saber, que no sólo "objeto verdaderamente existente" y "objeto que hay que poner racionalmente" son correlatos equivalentes, sino también "objeto verdaderamente existente" y objeto que hay que poner en una tesis racional primigenia y perfecta. A esta tesis racional el objeto no se daría incompletamente, meramente "por un lado". El sentido que subyace en ella como materia no dejaría para la X determinable nada "abierto" por ningún lado aprehensivamente predelineado: ninguna determinabilidad que aún no fuera firme determinación, ningún sentido que no estuviese plenamente determinado, concluso. Como la tesis racional debe ser una tesis primigenia, tiene que tener su fundamento racional en la DACIÓN ORIGINARIA de lo determinado en el sentido pleno: la X no sólo está mentada en plena determinación, sino justo en ésta originariamente dada. La equivalencia señalada significa ahora:

Por principio (en el apriori de la generalidad esencial incondicionada) A TODO OBJETO "VERDADERAMENTE EXISTENTE" corresponde la IDEA DE UNA CONCIENCIA POSIBLE en la cual el objeto mismo es captable ORIGINARIAMENTE y además EN FORMA PERFECTAMENTE ADECUADA. A la inversa, cuando esta posibilidad está garantizada, el objeto es *eo ipso* verdaderamente existente.

De particular importancia es aquí todavía lo siguiente: en la esencia de toda CATEGORÍA DE APREHENSIÓN (que es el correlato de toda categoría de objeto) está predelineado con toda determinación qué configuraciones son posibles de aprehensiones concretas, perfectas o imperfectas, / de objetos de tal /330/ categoría. También está esencialmente predelineado para toda aprehensión imperfecta cómo puede perfeccionarse, cómo completar su sentido, cumplirlo mediante intuición, y cómo seguir enriqueciendo la intuición.

Toda categoría de objetos (o toda región y toda categoría en nuestro preciso sentido estrecho) es una esencia general que por principio es ella misma susceptible de ser llevada a dación

adecuada. EN SU DACIÓN ADECUADA, prescribe una REGLA GENERAL INTELECTIVA para todo objeto particular que llegue a ser conciente en multiplicidades de vivencias concretas (vivencias que aquí no deben tomarse, naturalmente, como singularidades individuales, sino como esencias, como concretos ínfimos). Prescribe la regla para la forma en que un objeto que caiga bajo ella tendría que ser llevado, conforme al sentido y la
[297] manera de darse, a plena | determinación, a dación originaria adecuada, mediante tales o cuales nexos de conciencia aislados o en curso continuo y mediante tal o cual equipamiento esencial concreto de estos nexos. Cuánto entrañan estas breves frases se comprenderá al llegar a las consideraciones más detalladas del capítulo final (desde el § 149 en adelante). Baste aquí una breve indicación por vía de ejemplo: según sabemos con evidencia apodíctica, las determinaciones no visibles de una *cosa*, como en general las determinaciones de las *cosas*, son necesariamente espaciales: esto da una regla con carácter de ley para maneras espaciales posibles de completar los lados invisibles de la *cosa* que aparece; una regla que, plenamente desarrollada, se llama geometría pura. Otras determinaciones *cósicas* son temporales, son materiales: a ellas les corresponden nuevas reglas para posibles (no, pues, arbitrarias) maneras de completar el sentido y, luego, para posibles intuiciones o apariciones téticas. Cuál pueda ser el contenido esencial de éstas, bajo qué normas se hallan sus *materias*, sus posibles caracteres de aprehensión noemáticos (o noéticos), también eso está predelineado *a priori*.

§ 143. *La dación adecuada de* cosa *como idea en el sentido kantiano*

/331/ Pero antes de pasar a ello, es menester una adición, para / eliminar la apariencia de contradicción con nuestra exposición anterior (p. 286). Hay, dijimos, objetos que por principio sólo aparecen inadecuadamente (o sea, son también sólo inadecuadamente perceptibles). Sin embargo, no hay que pasar por alto la adición restrictiva que hicimos. Dijimos: perceptibles inadecuadamente EN UNA APARICIÓN CONCLUSA. Hay objetos —y entre ellos figuran todos los objetos trascendentes, todas las "*REALIDADES*" que abarca el título naturaleza o mundo— que

no pueden darse en una conciencia conclusa con íntegra determinación y con intuitividad igualmente íntegra.

Pero COMO "IDEA" (en el sentido kantiano) ESTÁ, SIN EMBARGO, PREDELINEADA LA DACIÓN PERFECTA —como un sistema absolutamente determinado en su tipo esencial, de procesos sin fin de aparecer continuo, o como campo de estos procesos, un CONTINUO DE APARICIONES determinado *a priori*, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por una firme legalidad esencial.

Este continuo se determina más precisamente como infinito[846] en todas direcciones, consistente, en todas sus fases, en apariciones de la misma X determinable, | y ordenado con [298] tal concatenación y determinado en su contenido esencial de tal suerte que cualquier LÍNEA del mismo da por resultado, en el recorrido continuo, un nexo concordante de apariciones (que puede designarse él mismo como una unidad de aparición en movimiento) en el cual una y la misma X siempre dada se determina continua-concordantemente "de manera más precisa" y nunca "de otra manera".

Ahora bien, si no es pensable (pues daría como resultado el contrasentido de una infinitud finita) una unidad conclusa del recorrido, o sea, un acto finito, sólo que en movimiento, en virtud de la infinitud del continuo en todas direcciones, ahí está al menos INTELECTIVAMENTE la idea de este continuo y la idea de la dación perfecta prefigurada por él —tan intelectivamente como puede ser intelectiva una "idea", que por su esencia señala un TIPO PROPIO DE INTELECCIÓN.

La idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la intelección de que esta infinitud no puede por principio ser dada no excluye, sino que más bien exige, la dación intelectiva de la IDEA de esta infinitud.

§ 144. *Realidad y conciencia originariamente dadora: observaciones conclusivas* /332/

La conclusión es, pues, que el eidos "ser verdaderamente" es correlativamente equivalente al eidos "ser-adecuadamente-dado y ser-susceptible-de-posición-evidente" —pero esto, o en el sentido de una dación finita o de una dación en forma de una

idea.[847] En el primer caso, el ser es ser "inmanente", ser como vivencia conclusa o correlato noemático de vivencia concluso; en el segundo caso, es ser trascendente, esto es, ser cuya "trascendencia" reside precisamente en la infinitud del correlato noemático que requiere como "materia" de ser.

Allí donde una intuición dadora es ADECUADA e INMANENTE, no coinciden en verdad el sentido y el objeto, sino el sentido originariamente cumplido y el objeto. El objeto es precisamente lo que en la intuición adecuada es captado, puesto, como sí mismo originario, con intelección en virtud de la originariedad, con intelección absoluta en virtud de la integridad del sentido y del cumplimiento originario y completo del sentido.

Allí donde la intuición dadora es una intuición TRASCENDENTE, lo objetivo no puede llegar a dación adecuada; dada puede estar sólo la IDEA de semejante objeto o de su sentido y su "esencia cognoscitiva" y, con ello, una regla apriórica para las infinitudes de las experiencias inadecuadas, sometidas precisamente a leyes.

[299] Sobre la base de las experiencias ejecutadas en cada caso y de esta regla (o del múltiple sistema de reglas que ella encierra), ciertamente no puede derivarse inequívocamente cómo transcurrirá el curso ulterior de la experiencia. Por el contrario, quedan abiertas infinitas posibilidades, que, sin embargo, están predelineadas en cuanto a su tipo por reglas apriróricas muy ricas en contenido. El sistema de reglas de la geometría determina de forma absolutamente fija todas las posibles formas de movimiento que podrían completar el fragmento de movimiento observado aquí y ahora, pero no señala un único curso real de movimiento del móvil real. Cómo contribuye a ello el pensar empírico que se funda en la experiencia; cómo es posible algo así como la determinación científica de *cosidades* como unidades experiencialmente puestas que encierran
/333/ no obstante infinitas ambigüedades; cómo / puede alcanzarse dentro de la tesis de la naturaleza la meta de la determinación unívoca conforme a la IDEA del objeto natural, del proceso natural, etc. (que como IDEA de algo individualmente único está plenamente determinada): esto pertenece a un nuevo estrato de investigaciones. Pertenece a la fenomenología de la razón

específicamente experimentante y en particular de la razón física, psicológica o en general científico-natural, que retrotrae a sus fuentes fenomenológicas las reglas ontológicas y noéticas que son inherentes a la ciencia de experiencia como tal. Pero esto quiere decir que esta fenomenología indaga y estudia eidéticamente los estratos fenomenológicos, los noéticos y noemáticos, en que se asienta el contenido de estas reglas.

§ 145 . *Crítica relativa a la fenomenología de la evidencia*

De las consideraciones hechas resulta claro que la FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN, LA NOÉTICA EN UN SENTIDO ESTRICTO, que quiere someter a una investigación intuitiva, no la conciencia en general, sino la conciencia racional, presupone absolutamente la fenomenología general. El hecho de que —dentro del reino de la posicionalidad—[a] la CONCIENCIA TÉTICA DE TODO GÉNERO esté SOMETIDA A NORMAS, es él mismo un hecho fenomenológico; las normas no son otra cosa que leyes esenciales que se refieren a ciertos nexos noético-noemáticos cuya especie y forma hay que analizar y que describir rigurosamente. | Naturalmente, también hay que tener en cuenta en todas [300] partes la "SINRAZÓN" como contraparte negativa de la razón, así como la fenomenología de la evidencia comprende en sí la de su contraparte, la ABSURDIDAD.[b] La TEORÍA ESENCIAL GENERAL DE LA EVIDENCIA con sus análisis referidos a las distinciones de esencia más generales, forma un fragmento relativamente pequeño, aunque fundamental, de la fenomenología de la razón. En ella se confirma —y / para verlo con perfecta /334/ intelección bastan ya las consideraciones acabadas de hacer— lo que al comienzo de este libro[c] se hizo valer concisamente contra las torcidas interpretaciones de la evidencia.

[a] En la esfera de la fantasía y la neutralidad se traducen, "reflejados" y "sin fuerza", todos los sucesos téticos; así que también todos los sucesos de la razón. Las tesis neutrales no son susceptibles de confirmación, sino de "cuasi"-confirmación; no son evidentes, sino "dizque" evidentes, etc.

[b] *Cfr. Investigaciones lógicas,* II, Investigación VI, § 39, p. 594 ss., especialmente p. 598. En general ofrece toda la Investigación VI trabajos fenomenológicos previos para el tratamiento de los problemas de la razón discutidos en el presente capítulo.

[c] *Cfr.* arriba el Capítulo II de la Sección I, en particular el § 21, p. 39 s.

La evidencia no es, en efecto, una suerte de índice de conciencia que, adherido a un juicio (y usualmente[848] sólo se habla de evidencia cuando se trata de juicios), nos grita como una voz mística desde un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!, como si una voz semejante tuviera algo que decirnos a nosotros, espíritus libres, y no tuviera que acreditar su título legal. No necesitamos polemizar más con escepticismos, ni sopesar reparos del viejo tipo, que no puede superar ninguna teoría de la evidencia que haga de ésta un índice o un sentimiento: como el de si no podría un espíritu engañador (la ficción cartesiana) o una fatal alteración del curso fáctico del mundo ser causa de que precisamente todo juicio falso resultase provisto de este índice, de este sentimiento de la necesidad intelectual, del deber trascendente, etc. Si se procede al estudio de los fenómenos mismos pertinentes aquí y en el marco de la reducción fenomenológica, se reconoce con la más plena claridad que aquí se trata de un peculiar modo de posición (o sea, de todo menos de un contenido enganchado de algún modo al acto, de un agregado de la índole que fuese), que es inherente a constituciones esenciales del nóema eidéticamente determinadas (por ejemplo, el modo de la intelectividad primigenia relativa a la contextura noemática de la intuición de esencia "originariamente" dadora). Se reconoce luego que son de nuevo leyes esenciales las que regulan la referencia de aquellos actos posicionales que no tienen esta señalada constitución a aquellos que la tienen; que hay, por ejemplo, tal cosa como conciencia del "CUMPLIMIENTO DE LA INTENCIÓN", de la legitimación y corroboración referidas
[301] específicamente a los caracteres téticos, así como los | correspondientes CARACTERES OPUESTOS de la PÉRDIDA DE LEGITIMIDAD, DE LA REFUTACIÓN. Se reconoce, como ulterior consecuencia, que los principios lógicos requieren una profunda aclaración fenomenológica y que, por ejemplo, el principio de contradicción nos retrotrae a nexos esenciales de verificación
/335/ posible y refutación posible (o de tachadura racional).[a] / En ge-

[a] *Cfr. Investigaciones lógicas*, II, Investigación VI, § 34, p. 583 ss. — Por desgracia, W. Wundt juzga aquí, como sobre toda la fenomenología, de muy distinta manera. Esta investigación, que no rebasa en la medida más leve la esfera de los datos puramente intuitivos, la interpreta él como "escolástica". La distinción entre acto que da sentido y acto que cumple el sentido la caracteriza

neral, se logra la intelección de que aquí no se trata en ninguna parte de *facta* casuales, sino de sucesos eidéticos que se hallan en su contexto eidético, y de que, por tanto, lo que tiene lugar en el eidos funge para el *factum* como norma absolutamente irrebasable. En este capítulo fenomenológico se torna también claro que no toda vivencia posicional (por ejemplo, cualquier vivencia de juicio) puede llegar a ser evidente del mismo modo, y en especial no toda puede llegar a ser inmediatamente evidente; más aún, que todos los modos de la posición racional, todos los tipos de evidencia inmediata o mediata tienen sus raíces en nexos fenomenológicos en los que se explanan noético-noemáticamente las regiones radicalmente diversas de objetos.

En particular, se trata de estudiar sistemáticamente, en su constitución fenomenológica, las unificaciones continuas de identidad y las identificaciones sintéticas en todos los dominios. Una vez conocida ante todo —esto es lo primero que hace falta— la edificación interna de las vivencias intencionales según todas las estructuras generales, el paralelismo de estas estructuras, las estratificaciones en el nóema, como sentido, sujeto del sentido, caracteres téticos, plenitud: se trata entonces de poner completamente en claro en todas las unificaciones sintéticas cómo con ellas no tienen lugar meramente enlaces de actos sin más, sino enlaces en la unidad de UN acto. En particular, cómo son posibles las unificaciones de identificación, cómo viene a coincidir aquí y allá la X determinable, cómo se comportan entonces | las determinaciones de sentido y sus [302]
sitios vacíos, lo que en este punto quiere decir sus momentos de indeterminación; igualmente, cómo llegan a la claridad y a la intelección analítica las plenitudes, y cómo, con ellas, las formas de la corroboración, de la acreditación, del conocimiento progresivo en / niveles inferiores y superiores de conciencia. /336/

(*Kleine Schriften* [*Escritos breves*], I, p. 613) como un "esquema formal elegido" por nosotros, mientras que el resultado de los análisis es la "más primitiva" "tautología": "la evidencia es la evidencia, la abstracción es la abstracción". Wundt introduce la conclusión de su crítica con estas palabras que me permito citar: "La fundamentación de una nueva lógica que hace Husserl, siguiendo una dirección más teórica que práctica, termina cada uno de sus análisis de conceptos, hasta donde estos análisis poseen un contenido positivo, asegurando que realmente A = A y que no es nada distinto" (*loc. cit.*, pp. 613–614).

Pero estos estudios sobre la razón y todos los estudios paralelos se desarrollan en la actitud "trascendental", fenomenológica. No hay juicio que aquí se pronuncie que sea un juicio natural, que presuponga como fondo la tesis de la realidad natural, ni siquiera allí donde se cultiva la fenomenología de la conciencia de la realidad, del conocimiento natural, de la visión y la intelección de valores referidas a la naturaleza. Por todas partes vamos en pos de las configuraciones de las nóesis y los nóemas, esbozando una morfología sistemática y eidética; por todas partes ponemos de relieve necesidades y posibilidades de esencia: estas últimas como posibilidades necesarias, esto es, formas de unificación de la compatibilidad que están prescritas en las ESENCIAS y delimitadas por leyes esenciales. "Objeto" es para nosotros en todas partes un título para nexos esenciales de conciencia; ante todo se presenta como X noemática, como sujeto del sentido de diferentes tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Se presenta luego como título "objeto real", y es entonces título de ciertos nexos racionales eidéticamente considerados, en los cuales recibe su posición racional la X que guarda en ellos unidad conforme al sentido.

Títulos análogos para determinados grupos de configuraciones de conciencia "teleológicamente" conexas, eidéticamente delimitados y que pueden fijarse en una investigación esencial, son las expresiones "objeto posible", "probable", "dudoso", etc. Una y otra vez son aquí distintos los nexos, que hay que describir rigurosamente en su diversidad: así, por ejemplo, es fácil ver con intelección que la POSIBILIDAD[849] de una X determinada así y asá no se acredita meramente mediante la dación originaria de esta X con su acervo de sentido, o sea, mediante demostración de la realidad, sino que también meras suposiciones reproductivamente fundadas pueden corroborarse mutuamente al reunirse en forma concordante; igualmente, la DUBITABILIDAD se acredita en fenómenos de conflicto entre intuiciones modalizadas de cierta especie descriptiva, etc. Con esto se enlazan las investigaciones de teoría de la razón que se refieren a la distinción entre cosas, valores, objetividades prácticas, y que van en pos de las formaciones de conciencia constituyentes de los mismos. Así abarca realmente la fenome-
[303] /337/ nología el | / mundo natural entero y todos los mundos ideales

que ella desconecta: los abarca como "sentido de mundo" por medio de las leyes esenciales que vinculan el sentido del objeto y el nóema en general con el sistema cerrado de las nóesis, y especialmente por medio de los nexos de esencia sometidos a leyes racionales cuyo correlato es el "objeto real", el que por su parte exhibe, pues, en cada caso, un índice de sistemas totalmente determinados de configuraciones de conciencia teleológicamente unitarias.

Capítulo tercero

GRADOS DE GENERALIDAD DE LA PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN

Nuestras meditaciones relativas a la problemática de una fenomenología de la razón se movieron hasta aquí en una generalidad tan alta, que no permitió poner de relieve las esenciales ramificaciones de los problemas y sus nexos con las ontologías formales y regionales. En este respecto necesitamos intentar un mayor acercamiento; únicamente así se nos hará accesible el pleno sentido de la eidética fenomenológica de la razón y de toda la riqueza de sus problemas.

§ 146. *Los problemas más generales*

Retrocedamos hasta las fuentes de la problemática de la razón y persigámosla en sus ramificaciones de la forma más sistemática posible.

El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa precisamente la propiedad fundamental de la conciencia; todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos, se ordenan en él. Por eso empieza la fenomenología con los problemas de la intencionalidad; pero ante todo en generalidad y sin atraer a su círculo las cuestiones del ser-realmente (ser-verdaderamente) de lo conciente en la conciencia. El hecho de que la conciencia posicional con sus caracteres téticos puede ser designada en el sentido más general como un "presumir" y que / como tal /338/
cae necesariamente bajo la oposición racional de la validez y la invalidez, queda fuera de consideración. A estos problemas pudimos acercarnos ahora, en los últimos capítulos, atendiendo a las estructuras principales de la conciencia que entre tanto habíamos llegado a comprender. Como se trata de comienzos

eidéticos, llevamos naturalmente a cabo los análisis en la mayor generalidad posible. En todas las esferas eidéticas el camino sistemático va de la generalidad superior a la inferior, aun cuando el análisis que las rastrea esté enlazado con algo particular.
[304] Hemos | hablado de razón y de tesis racional en general, de evidencia originaria y derivada, adecuada e inadecuada, de intelección esencial y evidencia individual, etc. Las descripciones que esbozamos presuponían ya una gran base fenomenológica, toda una serie de difíciles distinciones que nos habíamos labrado en los capítulos sobre las estructuras más generales de la conciencia. Sin los conceptos de sentido, proposición, proposición cumplida (esencia cognoscitiva, en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas*), no es en absoluto posible aproximarse a la formulación radical de ningún problema de la teoría de la razón. Estos conceptos presuponían a su vez otros con sus correspondientes distinciones esenciales: las distinciones de la posicionalidad y la neutralidad, de los caracteres téticos y sus materias, la separación de las peculiares modificaciones esenciales que no entran en el eidos proposición, como por ejemplo las modificaciones atencionales, etc. Subrayamos, a la vez, a fin de que no se menosprecie la extensión de los análisis necesarios en el estrato más general de la teoría de la razón, del que aquí hablamos, que las descripciones esenciales del último capítulo deben considerarse como meros comienzos. Como en todas partes, también aquí nos limitamos a cumplir el designio metodológico de preparar, en cada estrato por principio nuevo y que debía ser caracterizado como un campo de investigaciones fenomenológicas, sólo una base firme suficiente para asegurarnos de dicho estrato, formular los problemas iniciales y fundamentales referentes a él y poder arrojar con libertad la mirada al horizonte de problemas que lo rodean.

/339/ § 147. *Ramificaciones de los problemas. La lógica, la axiología y la práctica formales*

La fenomenología general de la razón se ramifica cuando tomamos en cuenta nuevas diferencias estructurales que son determinantes para los caracteres racionales: las diferenciaciones según las especies fundamentales de las tesis, las diferencias entre tesis simples y tesis fundadas y las diferencias, que se

cruzan con las anteriores, de tesis de un miembro y síntesis. Grupos principales de problemas de la razón (problemas de la evidencia) se refieren a los principales géneros de tesis y a las materias de posición requeridas esencialmente por ellas. En primera fila figuran naturalmente la protodoxa, las modalidades dóxicas con las modalidades de ser que les corresponden.

Al perseguir estas metas de la teoría de la razón se llega necesariamente a los PROBLEMAS DE LA ACLARACIÓN, DESDE LA TEORÍA DE LA RAZÓN, | DE LA LÓGICA FORMAL y de las disci- [305]
plinas paralelas a ella, que he llamado AXIOLOGÍA Y PRÁCTICA FORMALES.

Remitamos ante todo a las exposiciones anteriores[a] sobre las morfologías puras de las proposiciones y especialmente de las proposiciones SINTÉTICAS, referidas a las síntesis dóxicas predicativas, así como a las formas sintéticas pertenecientes a las modalidades dóxicas y, además, a los actos de la emoción y de la voluntad. (Así, por ejemplo, las formas de la preferencia, las del valorar y querer "por mor de otra cosa", las formas del "y" y "o" axiológicos.) En estas morfologías se habla noemáticamente de proposiciones sintéticas según su forma pura, sin que esté en cuestión aún la validez o invalidez racional. Todavía no pertenecen, pues, al estrato de la teoría de la razón.

Pero tan pronto como planteamos esta cuestión, y la planteamos respecto de proposiciones en general, en tanto se las piensa determinadas exclusivamente por las formas puras, nos hallamos en la lógica formal y en las disciplinas formales paralelas nombradas arriba, que por su esencia están edificadas sobre las correspondientes morfologías como sus niveles inferiores. EN LAS FORMAS SINTÉTICAS —que en cuanto formas de tesis o de proposiciones de la respectiva / CATEGORÍA de /340/
proposiciones presuponen, patentemente, muchas cosas, pero las dejan indeterminadas en su particularidad— RESIDEN CONDICIONES APRIÓRICAS DE LA VALIDEZ POSIBLE, LAS CUALES VIENEN A EXPRESIÓN EN LAS LEYES DE ESENCIA DE LAS DISCIPLINAS EN CUESTIÓN.

En especial, en las formas puras de las síntesis PREDICATIVAS (analíticas) residen condiciones aprióricas de la posibili-

[a] *Cfr.* § 133 s., pp. 274(18)–278.

dad de la CERTEZA DÓXICA RACIONAL, o dicho noemáticamente, de la VERDAD POSIBLE. Su exhibición *objetiva* la lleva a cabo la lógica formal en su sentido más estrecho: la APOFÁNTICA FORMAL (la lógica formal de los "juicios"), que tiene así su fundamento en la morfología de estos "juicios".

Algo similar es válido para las síntesis pertenecientes a la esfera de la emoción y de la voluntad y sus correlatos noemáticos, o sea, para sus especies de "proposiciones" sintéticas, cuya morfología sistemática ha de suministrar de nuevo el subsuelo sobre el cual erigir las teorías formales de la validez. Precisamente, en las puras FORMAS sintéticas de estas esferas (como, por ejemplo, en los nexos de fines y medios) residen realmente CONDICIONES DE LA POSIBILIDAD DE LA "VERDAD" AXIOLÓ-
[306] GICA Y | PRÁCTICA. En virtud de la "*objetivación*" que también se lleva a cabo, por ejemplo, en los actos emotivos, se transmuta toda RACIONALIDAD axiológica y práctica, en el modo que ya conocemos, en racionalidad dóxica, y, noemáticamente, en VERDAD; objetivamente, en REALIDAD: hablamos de fines, medios, superioridades, etc., verdaderos o reales.

A todos estos nexos se refieren, como de suyo se comprende, investigaciones fenomenológicas propias y sumamente importantes. Ya la índole de la caracterización de las disciplinas formales que acabamos de hacer es fenomenológica y presupone buena parte de nuestros análisis. El investigador en el campo de la LÓGICA PURA "dogmáticamente"[850] tratada, capta por abstracción las formas apofánticas ("proposición en general" o "juicio", juicio categórico, hipotético, conjuntivo, disyuntivo, etc.) y fija para ellas axiomas de la verdad formal. De la síntesis analítica, de las relaciones esenciales noético-noemáticas, de la inclusión de las esencias destacadas y conceptualmente fijadas por él dentro de los complejos de esencias de la conciencia pura, no sabe nada; él investiga aisladamente lo que sólo dentro de este pleno nexo de esencias puede ser comprendi-
/341/ do plenamente. Únicamente la fenomenología nos pone / en claro, mediante el retroceso a las fuentes de la intuición en la conciencia trascendentalmente purificada, lo que propiamente está implicado cuando hablamos, ora de condiciones formales de la verdad, ora de condiciones formales del conocimiento. En general, ella nos aclara sobre LAS ESENCIAS Y LAS RELA-

CIONES ESENCIALES que pertenecen a los conceptos de conocimiento, evidencia, verdad, ser (objeto, estado de cosas, etc.); ella nos enseña a entender la edificación del juzgar y del juicio, la manera como la estructura del nóema es determinante del conocimiento, cómo la "proposición" desempeña ahí su papel particular y también la variada posibilidad de su "plenitud" gnoseológica. La fenomenología muestra qué modos de cumplimiento son condiciones esenciales del carácter racional de la evidencia, qué especies de evidencia están en cuestión en cada caso, etc. En particular nos hace comprender que en las VERDADES APRIÓRICAS DE LA LÓGICA se trata de nexos de esencia entre la POSIBILIDAD DEL CUMPLIMIENTO INTUITIVO de la proposición (por medio del cual viene a intuición sintética el correspondiente estado de cosas) y la FORMA SINTÉTICA PURA de la proposición (la forma lógico-pura), y que a la vez aquella posibilidad es condición de la posible validez.

Muestra también la fenomenología que, viendo con exactitud, hay que distinguir aquí dos cosas, respondiendo a la correlación de nóesis y nóema. | En la apofántica formal (por ejem- [307] plo, en la silogística) se habla de juicios como proposiciones noemáticas y de su "verdad formal". La actitud es completamente noemática. Por otro lado, en la NOÉTICA APOFÁNTICA FORMAL la actitud es noética, se habla de la racionalidad, corrección del juzgar, se formulan NORMAS de esta corrección, y eso se hace en referencia a las formas de las proposiciones. Por ejemplo, no puede uno tener una contradicción por verdadera; quien juzga con arreglo a las formas de premisas de los modos válidos de la deducción "tiene" que sacar consecuencias de las formas correspondientes, etc. En el contexto de la fenomenología estos paralelos se vuelven comprensibles sin más. Los sucesos que conciernen al juzgar, a la nóesis, así como los esencialmente correspondientes en el nóema, los de la apófansis, son investigados justamente en su necesaria referencia mutua y en el pleno entretejimiento de la conciencia.

Lo mismo es válido naturalmente de las restantes disciplinas formales / en lo que respecta al paralelismo de las regulacio- /342/ nes noéticas y noemáticas.

§ 148. *Problemas de teoría de la razón concernientes a la ontología formal*

Un giro nos conduce de estas disciplinas a las ONTOLOGÍAS correspondientes. Fenomenológicamente, el nexo ya está dado por los giros de la mirada que pueden ser ejecutados en el interior de todo acto y que son posibles con toda generalidad, en los cuales los componentes puestos por ellos a la vista están mutuamente entrelazados unos con otros mediante diversas leyes esenciales. La actitud primaria es la que se dirige a lo objetivo; la reflexión noemática conduce a los componentes noemáticos, la noética a los noéticos. De estos componentes entresacan por abstracción formas puras las disciplinas que aquí nos interesan, a saber, la apofántica formal formas noemáticas, la noética paralela a ella, formas noéticas. Así como estas formas están enlazadas unas con otras de acuerdo con leyes esenciales, así lo están ambas con formas ónticas, que son captables volviendo la mirada a componentes ónticos.

Toda ley lógico-formal puede convertirse en una ley ontológico-formal equivalente. En lugar de juzgarse sobre juicios se juzga ahora sobre estados de cosas, en lugar de juzgarse sobre miembros de juicios (por ejemplo, significados nominales) se juzga sobre objetos, en lugar de juzgarse sobre significados predicativos se juzga sobre notas, etc. Tampoco se habla ya de la verdad, de la validez de las proposiciones judicativas, sino de la existencia de los estados de cosas, del ser de los objetos, etc.

[308] Como se comprende, hay que aclarar también el contenido fenomenológico de este giro mediante retroceso al de los conceptos que dan la pauta.

La ontología formal rebasa ampliamente, por lo demás, la esfera de tales meras conversiones de las verdades apofánticas formales. Grandes disciplinas la acrecen por obra de aquellas "nominalizaciones" de que hemos hablado anteriormente.[a] En el juzgar plural se presenta el plural como tesis plural. Por obra del giro nominalizante se convierte en el objeto "conjunto" y así surge el concepto fundamental de la TEORÍA DE CONJUN-
/343/ TOS. En / ésta se juzga SOBRE conjuntos como objetos, que tienen sus peculiares especies de propiedades, relaciones, etc.

[a] *Cfr.* § 119, p. 247 s.

Lo mismo vale para los conceptos relación, número, etc., como conceptos fundamentales de las DISCIPLINAS MATEMÁTICAS. Una vez más tenemos que decir, como en el caso de las meras morfologías de las proposiciones, que no es tarea de la fenomenología desarrollar estas disciplinas, es decir, cultivar la matemática, la silogística, etc. Sólo le interesan los axiomas y su composición conceptual como título para análisis fenomenológicos.

Lo dicho se transfiere de suyo a la AXIOLOGÍA Y PRÁCTICA FORMALES así como a las ONTOLOGÍAS FORMALES DE LOS VALORES (en un sentido muy amplio), de los bienes —en suma, de todas las esferas ónticas que son correlatos de la conciencia emotiva y volitiva—, en calidad de *desiderata* teóricos que hay que asociar con aquéllas.

Se advierte QUE EN ESTAS CONSIDERACIONES SE HA ENSANCHADO EL CONCEPTO DE LA "ONTOLOGÍA FORMAL". Los valores, las objetividades prácticas, se subordinan al título formal "objeto", "algo en general". Desde el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías "formales" de los valores y las objetividades prácticas son disciplinas materiales. Por otra parte, las analogías que radican en el paralelismo de los géneros téticos (creencia o modalidad de creencia, valorar, querer), y las síntesis y conformaciones sintácticas específicamente coordinadas con ellos, tienen su fuerza, y una fuerza tan eficiente, que Kant designa francamente como "analítica" la relación entre el querer el fin y el querer los medios,[a] confundiendo así | sin duda la analogía con la identidad. Lo [309]
propiamente analítico, lo inherente a la síntesis predicativa de la doxa, no debe confundirse con su análogo formal, que está referido a la síntesis de las tesis de la emoción y de la voluntad. Hondos e importantes problemas de la fenomenología de la razón se enlazan con la aclaración radical de estas analogías y paralelos.

[a] *Cfr. Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (A 417): "quien quiere el fin, quiere... también el medio indispensablemente necesario para ello que está en su poder. ESTA PROPOSICIÓN ES, EN LO QUE CONCIERNE AL QUERER, ANALÍTICA".

/344/ § 149. *Los problemas de la teoría de la razón concernientes a las ontologías regionales. El problema de la constitución fenomenológica*

Después de haber discutido los problemas de teoría de la razón que nos plantean las disciplinas formales, habría que pasar a las ONTOLOGÍAS MATERIALES y ante todo a las ONTOLOGÍAS REGIONALES.

Toda región objetiva se constituye concientemente. Un objeto determinado por el género regional tiene como tal, en tanto que es real, sus maneras predelineadas *a priori* de ser perceptible, en general clara u oscuramente representable, pensable, acreditable. Volvemos de nuevo, pues, con respecto a lo que funda la racionalidad, a los sentidos, proposiciones, esencias cognoscitivas; pero ahora no a las meras formas, sino, puesto que tenemos a la vista la generalidad material de la esencia regional y categorial, a proposiciones cuyo contenido de determinación está tomado en su determinación REGIONAL. TODA REGIÓN BRINDA AQUÍ EL HILO CONDUCTOR PARA UN GRUPO DE INVESTIGACIONES PROPIO Y CERRADO.

Tomemos, por caso, la región *cosa* material como hilo conductor. Si comprendemos bien lo que esta conducción significa, captamos a la vez con ello un problema general que es decisivo para una gran disciplina fenomenológica relativamente cerrada: EL PROBLEMA DE LA "CONSTITUCIÓN" GENERAL DE LAS OBJETIVIDADES DE LA REGIÓN *COSA* EN LA CONCIENCIA TRASCENDENTAL, o expresado más concisamente, "la constitución fenomenológica de la *cosa*". A una con él aprendemos también los métodos de investigación coordinados con este problema conductor. Pues bien, exactamente lo mismo es válido para TODA región y toda disciplina referente a su constitución fenomenológica.

Se trata de lo siguiente. La idea de la *cosa*, para no salir de esta región, tiene, ahora que hablamos de ella, por representante vicario en la conciencia el pensamiento conceptual "*cosa*" con cierta composición noemática. A cada nóema le corres-
[310] ponde | esencialmente un grupo idealmente cerrado de nóemas posibles que tienen su unidad en ser susceptibles de una unificación sintética por coincidencia. Si el nóema es, como aquí, un nóema concordante, entonces se encuentran también

en el / grupo nóemas intuitivos y en particular nóemas originariamente dadores, en los cuales todos los demás del grupo se cumplen en la coincidencia identificadora, al extraer de ellos, en el caso de la posicionalidad, confirmación, plenitud de fuerza racional. /345/

Partimos, pues, de la representación verbal, quizá totalmente oscura, "*cosa*", tal como justamente la tenemos. Con toda libertad producimos representaciones intuitivas de la misma "*cosa*"-sin-más y nos ponemos en claro el vago sentido de la palabra. Como se trata de una "representación general", necesitamos proceder por vía de ejemplos. Producimos cualesquiera intuiciones fantásticas de *cosas*, digamos libres intuiciones de caballos alados, de cuervos blancos, de montañas de oro, etc.; también éstas serían *cosas*, y las representaciones de ellas sirven, pues, para la ejemplificación tan bien como las representaciones de *cosas* de la experiencia real. Ejecutando la ideación, captamos con intuitiva claridad la esencia "*cosa*" como sujeto de determinaciones noemáticas delimitadas con generalidad.

Ahora bien, es de observar (recordando algo ya establecido anteriormente)[a] que en este caso la esencia "*cosa*" está dada sin duda originariamente, pero que esta dación no puede por principio ser adecuada. Podemos traer a dación adecuada el nóema o el sentido-*cosa*; pero los múltiples sentidos de *cosa* no contienen, ni siquiera tomados en su plenitud, la esencia regional "*cosa*" como un componente originariamente intuitivo inmanente a ellos, así como tampoco los múltiples sentidos referidos a una y la misma *cosa* individual contienen la esencia individual de esta *cosa*. Con otras palabras, trátese de la esencia de un individuo-*cosa* o de la esencia regional *cosa* en general, en ningún caso es suficiente una intuición aislada de *cosa* o una continuidad o colección finalmente cerrada de intuiciones de *cosa* para obtener de manera ADECUADA la esencia deseada en la entera plenitud de sus determinaciones esenciales. Pero cualquiera de ellas es suficiente para una visión INADECUADA de la esencia; frente a una captación en vacío de la esencia, como la que puede establecerse sobre la base ejemplar de una

[a] *Cfr*. § 143, p. 297.

representación oscura, aquélla tiene empero la gran ventaja de tener la esencia originariamente dada.

[311] /346/ Esto es válido para todos los niveles de generalidad esencial, desde la esencia individual hasta ascender a la región *cosa*.

Ahora bien, es, sin embargo, una intelección esencial general que TODA DACIÓN IMPERFECTA (todo nóema que da inadecuadamente) ENCIERRA EN SÍ UNA REGLA PARA LA POSIBILIDAD IDEAL DE SU PERFECCIONAMIENTO. A la esencia de la aparición de centauro que tengo ahora —una aparición que da el ser del centauro meramente "por un lado"— le es inherente que yo pueda seguir los diferentes lados de la *cosa*, determinando y haciendo intuitivo en mi libre fantasear lo que permanecía al inicio indeterminado y abierto. En la marcha progresiva de este proceso de la fantasía cada vez más perfectamente intuitivo y más precisamente determinante, somos en gran medida LIBRES; podemos, en efecto, adscribir intuitivamente y a voluntad al centauro fantaseado propiedades y cambios de propiedades que lo determinen con más precisión; pero NO SOMOS COMPLETAMENTE LIBRES, en tanto que debemos progresar en el sentido de un curso de intuición CONCORDANTE, en que el sujeto determinable sea idénticamente el mismo y PUEDA siempre mantenerse como concordantemente determinable. Estamos ligados, por ejemplo, por un ESPACIO legal, como un marco que nos prescribe con fijeza la idea de una *cosa* posible en general. Por caprichosamente que deformemos lo fantaseado, siempre se trata de convertir figuras espaciales en otras figuras espaciales.

¿Qué significación fenomenológica tienen, pues, estos términos de regla o ley? ¿Qué hay en esto de que la REGIÓN "*COSA*", dada inadecuadamente, PRESCRIBA REGLAS AL CURSO DE LAS INTUICIONES POSIBLES —y esto quiere decir, patentemente, también de las percepciones posibles?

Dice la respuesta: a la esencia de semejante nóema de *cosa* son inherentes, y de modo absolutamente intelectivo, posibilidades ideales de "FALTA DE LÍMITE EN LA MARCHA PROGRESIVA"[a] DE LAS INTUICIONES CONCORDANTES, y justo según direcciones predelineadas en forma típicamente determinada

[a] *Cfr.* Kant, *Crítica de la razón pura,* 5o. argumento del espacio (A 25).

(así, pues, también paralelas faltas de límites en las concatenaciones continuas de las nóesis correspondientes). Recordamos aquí las exposiciones anteriores sobre la obtención intelectiva de la "idea" general de *cosa*, las cuales siguen siendo válidas para todo nivel inferior de generalidad hasta descender a la / /347/
concreción ínfima de la *cosa* individualmente determinada. Su trascendencia se expresa en aquellas faltas de límites en la marcha progresiva de las intuiciones de ella. Una y otra vez cabe prolongar las intuiciones en continuos de intuiciones | y am- [312]
pliar los continuos previamente dados. Ninguna percepción de *cosa* está definitivamente conclusa, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinarían con más precisión lo indeterminado y cumplirían lo incumplido. Con cada progreso se enriquece el contenido de determinaciones del nóema de *cosa* que pertenece constantemente a la misma *cosa* X. Es una intelección de esencia la de que TODA percepción y multiplicidad de percepciones es susceptible de ampliación, y el proceso por ende no tiene fin; conforme a ello, ninguna captación intuitiva del ser de la *cosa* puede ser tan completa que una percepción ulterior no pudiera añadirle algo noemáticamente nuevo.

Por otra parte, captamos sin duda con evidencia y adecuadamente la "idea" de *cosa*. La captamos en el LIBRE proceso del recorrer, en la conciencia de la falta de límites de la marcha de las intuiciones concordantes. Captamos así ante todo la idea incumplida de la *cosa*, y de esta *cosa* individual, como algo que está dado "hasta donde alcanza" justamente la intuición concordante, pero que sigue siendo determinable "*in infinitum*". El "etcétera" es un momento intelectivo y absolutamente imprescindible en el nóema de *cosa*.

Sobre la base de la conciencia ejemplar de esta falta de límites captamos además la "idea" de las direcciones de infinitud determinadas, y la captamos para cada una de las direcciones del transcurso intuitivo que recorremos. También captamos LA "IDEA" REGIONAL DE LA *COSA* EN GENERAL como el algo idéntico que se mantiene a través de infinitudes determinadas del transcurso DE TAL Y CUAL ÍNDOLE y que se manifiesta en las inherentes series infinitas de nóemas de índole determinada.

Como la *cosa*, así cada una de las CONTEXTURAS pertenecientes a su contenido esencial, y en primer término toda

"FORMA" CONSTITUTIVA, es entonces una idea, y esto es válido desde la generalidad regional hasta la más baja particularidad. Expuesto con más detalle:

La *cosa* se da en su esencia ideal como *RES TEMPORALIS*, EN LA "FORMA" NECESARIA DEL TIEMPO. La "ideación" intuitiva (que en cuanto visión de una "idea" es aquí muy particular-
/348/ mente digna de su / nombre) nos da a conocer la *cosa* como durando necesariamente, como por principio extensible sin fin por lo que a su duración respecta. Captamos en "INTUICIÓN PURA" (pues esta ideación es el concepto de la intuición pura de Kant fenomenológicamente aclarado) la "idea" de la temporalidad y de todos los momentos esenciales encerrados en ella.

La *cosa* es además, conforme a su idea, *RES EXTENSA*; es, por ejemplo, susceptible, con respecto al espacio, de cambios de
[313] forma infinitamente variados, | y, dada una figura o una alteración de figura idénticamente sostenida, es susceptible de alteraciones de la posición infinitamente variadas: es "movible" *in infinitum*. Captamos la "IDEA" DEL ESPACIO y las ideas que se articulan en ella.

La *cosa* es, finalmente, *RES MATERIALIS*, es unidad SUSTANCIAL, y, en cuanto tal, unidad de CAUSALIDADES, y, según la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes. También con estas propiedades específicamente *reales* tropezamos en ideas. Así, pues, TODOS los componentes de la idea de *cosa* son ellos mismos ideas, CADA UNO DE ELLOS IMPLICA EL "ETCÉTERA" de las posibilidades "infinitas".

Lo que exponemos aquí no es "teoría", "metafísica". Se trata de necesidades esenciales, insuprimiblemente comprendidas en el nóema de *cosa* y correlativamente en la conciencia que da las *cosas*, y que pueden ser intelectivamente captadas y sistemáticamente investigadas.

§ 150. *Continuación. La región* cosa *como hilo conductor trascendental*

Habiendo llegado a comprender en sus términos más generales las infinitudes que encierra en su seno (noética y noemáticamente) la intuición de *cosa* en cuanto tal —o como también podemos decir: la idea de la *cosa* y las dimensiones de infinitud que encierra en su seno—, podremos comprender también

pronto hasta qué punto puede servir LA REGIÓN *COSA* COMO HILO CONDUCTOR de las investigaciones fenomenológicas.

Intuyendo una *cosa* individual, siguiendo en la intuición sus movimientos, sus acercamientos y alejamientos, sus vueltas y giros, sus cambios de forma y de cualidad, sus modos de comportarse causalmente, EJECUTAMOS continuos del intuir que coinciden así y asá, fundiéndose en la conciencia de unidad: la mirada está / dirigida a lo idéntico, a la X del sentido (o /349/
de la proposición posicional o neutralizada), a lo uno y mismo que SE altera, se da vuelta, etc. Así también, cuando perseguimos en una LIBRE intuición las modificaciones infinitamente posibles según las diversas direcciones fundamentales, con la conciencia de la falta de límites en la marcha progresiva de este proceso de intuición. E igualmente de nuevo cuando pasamos a la actitud de la ideación y traemos a claridad, digamos, la idea regional de la *cosa*: procediendo, pues, como el geómetra en la libertad y pureza de su intuición geométrica.

Pero con todo esto no sabemos nada de los procesos de la intuición misma y de las esencias e infinitudes esenciales que le pertenecen A ELLA, | nada de sus *materias* y sus momentos noé- [314]
ticos, nada de sus componentes noemáticos, de los estratos que por ambos lados cabe distinguir y apresar eidéticamente. Lo que vivenciamos actualmente (o tenemos conciente de modo irreflejado en la modificación de fantasía), no lo VEMOS. Se precisa, pues, del cambio de actitud, se precisa de las diferentes "reflexiones" hyléticas, noéticas, noemáticas[851] (con razón llamadas todas ellas así, porque son desviaciones de la primigenia, "recta" dirección de la mirada a la X). Estas reflexiones son las que nos abren ahora un gran campo de investigaciones conexas, o una vasta problemática que cae bajo la idea de la región *cosa*.

Se plantea, en efecto, esta cuestión:

¿CÓMO HAY QUE DESCRIBIR SISTEMÁTICAMENTE LAS NÓESIS Y LOS NÓEMAS PROPIOS DE LA UNIDAD DE LA CONCIENCIA INTUITIVAMENTE REPRESENTATIVA DE *COSA* ?

Si nos detenemos en la esfera noemática, la cuestión es ésta:

¿Qué aspecto tienen las múltiples intuiciones ponentes, las "PROPOSICIONES INTUITIVAS" en las que una *cosa* "real" se

da y acredita su REALIDAD intuitivamente, en "experiencia" primigenia?

¿Qué aspecto tienen, haciendo abstracción de las tesis dóxicas, las meras APARICIONES —noemáticamente entendidas—, que en sí, consideradas en forma puramente eidética, "traen a aparición" una y la misma *cosa,* la *cosa* totalmente determinada del caso, que pertenece como correlato NECESARIO a esta multiplicidad de intuición o de aparición? La fenomenología
/350/ / no se conforma, por principio, con términos vagos, con oscuras generalidades; exige aclaraciones, análisis y descripciones sistemáticamente determinados que penetren en los nexos esenciales y hasta las últimas particularidades asequibles de los mismos: exige un TRABAJO exhaustivo.

LA IDEA REGIONAL de *cosa,* su idéntica X con el contenido de sentido que la determina, puesta como existente —PRESCRIBE REGLAS A LAS MULTIPLICIDADES DE APARICIONES. Esto quiere decir: no son simples multiplicidades que se reúnen por azar, como ya se desprende, en efecto, del hecho de que tienen en sí mismas, en forma puramente esencial, referencia a la *cosa,* a la *cosa* determinada. La idea de la región prescribe series de apariciones totalmente determinadas, determinadamente ordenadas, progresivas *in infinitum* y, tomadas como totalidad ideal, firmemente conclusas; prescribe una organización interna determinada de los cursos de estas series, la cual está en conexión esencial y explorable con las ideas parciales
[315] que en la | idea regional de *cosa* están trazadas con generalidad como componentes suyos. Se muestra, por ejemplo —como un fragmento de esta organización—, que la unidad de una mera *res extensa* es pensable sin la unidad que da la norma a la idea de la *res materialis*: aunque no es pensable una *res materialis* que no fuera una *res extensa.* Es decir, se pone de manifiesto (siempre en intuición fenomenológico-eidética) que toda aparición de *cosa* alberga necesariamente en sí un estrato que llamamos el ESQUEMA DE *COSA*: es la figura espacial meramente llena con cualidades "sensibles" —sin determinación alguna de "sustancialidad" ni "causalidad" (a saber, entre comillas, entendidas como modificadas noemáticamente). Ya la idea inherente de una MERA *res extensa* es título de una plétora de problemas fenomenológicos.

Lo que nosotros, fenomenológicamente ingenuos, tomamos por meros *facta*: que "a nosotros, los hombres" una *cosa* espacial nos aparece siempre en cierta "orientación", por ejemplo, en el campo visual de la mirada, orientada según arriba y abajo, según derecha e izquierda, según cerca y lejos; que sólo podemos ver una *cosa* a cierta "profundidad" o "distancia"; que todas las cambiantes distancias a las que puede verse están referidas a un centro de todas las orientaciones de profundidad, un centro invisible pero que nos es bien conocido como punto límite ideal y que "localizamos" en la cabeza —todas estas supuestas facticidades, o sea, contingencias de la intuición del espacio, que son extrañas al "verdadero" / espacio "*objetivo*", se /351/
revelan hasta en sus menores particularidades empíricas como necesidades esenciales. Se muestra, pues, que algo como lo *cósico* espacial, no sólo para nosotros los hombres, sino también para Dios —como el representante ideal del conocimiento absoluto—, sólo es intuible mediante apariciones, en las cuales se da y tiene que darse "en perspectiva", cambiando en múltiples pero determinadas maneras y a la vez en "orientaciones" cambiantes.

Se trata ahora, no sólo de fundamentar esto como tesis general, sino de observarlo según todas sus configuraciones singulares. El problema del "ORIGEN DE LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO", cuyo sentido más profundo, fenomenológico, no ha sido captado nunca, se reduce al análisis fenomenológico DE ESENCIA de todos los fenómenos noemáticos (o noéticos) en que el espacio se exhibe intuitivamente y lo espacial se "constituye" como unidad de las apariciones, de los modos descriptivos de exhibición.

Está claro que el PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN no quiere decir sino que las series de apariciones reguladas y NECESARIAMENTE copertenecientes a la unidad de algo que aparece, pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente
—a pesar | de sus infinitudes (unívocamente dominables preci- [316]
samente en el "etcétera" determinado)—, que son analizables y descriptibles en su peculiaridad EIDÉTICA, y que EL RENDIMIENTO LEGAL DE LA CORRELACIÓN ENTRE LO QUE DETERMINADAMENTE APARECE COMO UNIDAD Y LAS INFINITAS MULTIPLICIDADES DETERMINADAS DE LAS APARICIONES,

puede ser visto con plena intelección y ser así despojado de todo enigma.

Esto es válido, así como para la unidad que reside en la *res extensa* (también *res temporalis*), no menos para las unidades superiores, las fundadas, denotadas por la expresión "*cosa* MATERIAL", esto es, SUSTANCIAL-CAUSAL. Todas estas unidades se constituyen sobre el nivel de la intuición experimentante en "multiplicidades", y en todas partes tienen que ser íntegramente elucidados los nexos esenciales de ambos lados, en todos sus estratos, en lo que respecta al sentido y a la plenitud de sentido, a las funciones téticas, etc. Tiene que emerger, finalmente, la perfecta intelecccción de QUÉ ES LO QUE EN LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICAMENTE PURA REPRESENTA A LA IDEA DE
/352/ LA *COSA* REAL, y de cómo es ella el / correlato absolutamente necesario de un nexo noético-noemático cuya estructura se ha investigado y cuya esencia se ha descrito.

§ 151. *Estratos de la constitución trascendental de la* cosa. *Complementos*

Estas investigaciones están esencialmente determinadas por los diversos NIVELES Y ESTRATOS DE LA CONSTITUCIÓN DE LA *COSA* EN EL MARCO DE LA CONCIENCIA ORIGINARIAMENTE EXPERIMENTANTE. Cada nivel y cada estrato en el nivel se caracteriza por CONSTITUIR UNA UNIDAD PROPIA que por su parte es MIEMBRO INTERMEDIO NECESARIO para la plena constitución de la *cosa*.

Si tomamos, por ejemplo, el nivel de la constitución *perceptiva* simple de la *cosa*, cuyo correlato es la *cosa* de los sentidos provista de cualidades sensibles, nos referimos entonces a una única corriente de conciencia, a las percepciones posibles de un único sujeto-yo percipiente. Encontramos aquí varios estratos de unidad, los ESQUEMAS SENSUALES, las "*COSAS* VISUALES" de orden superior e inferior, que hay que poner perfectamente de manifiesto en este orden y que estudiar en su constitución noético-noemática, tanto aisladamente como en su conexión. En LO MÁS ALTO de los estratos de este nivel se halla la *COSA* SUSTANCIAL-CAUSAL, ya una *realidad* en sentido
[317] específico, pero todavía | ligada constitutivamente a UN sujeto experimentante y sus multiplicidades ideales de percepción.

[852]El NIVEL INMEDIATAMENTE SUPERIOR es luego la *COSA* INTERSUBJETIVAMENTE IDÉNTICA, una unidad constitutiva de orden superior. Su constitución está referida a una abierta pluralidad de sujetos que se hallan en relación de "inteligencia mutua". El mundo intersubjetivo es el correlato de la experiencia intersubjetiva, esto es, de la experiencia mediada por "EMPATÍA". De este modo nos vemos remitidos a las múltiples unidades de *cosas* de los sentidos ya constituidas individualmente por los varios sujetos; en seguida, a las multiplicidades de percepción correspondientes, es decir, pertenecientes a diversos sujetos-yo y corrientes de conciencia; pero ante todo a lo nuevo que la empatía trae consigo y a la cuestión del papel constituyente que ella desempeña en la experiencia "*objetiva*" y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas.

Todas estas investigaciones deben efectuarse con la integri- /353/
dad y omnilateralidad requeridas por la esencia de las cosas. Así, hemos fijado antes los ojos, a los fines de la introducción, meramente en un primer sistema, un sistema fundamental de multiplicidades de aparición constituyentes, a saber, aquel en que aparece una y la misma *cosa* en forma siempre concordante. En la marcha ilimitadamente progresiva las percepciones vienen a coincidencia pura según todas las líneas sistemáticas; las tesis experimentan siempre corroboración. Hay aquí solamente determinación más precisa, nunca determinación como algo distinto. Ninguna determinación de la *cosa* que ha llegado a posición por el curso anterior de la experiencia (dentro de este sistema *idealmente* cerrado) experimenta una "tachadura" y un "reemplazo" por otras determinaciones de la misma categoría de cualidades, la cual está formalmente predelineada por la esencia regional. No hay perturbaciones de la concordancia ni incidentes de compensación de la perturbación, para no hablar de aquel "explotar" de la concordancia con el que la *cosa* puesta resulta tachada por completo. Ahora bien, no hay, empero, que tomar fenomenológicamente menos en cuenta estos casos contrarios, pues también ellos desempeñan, o pueden desempeñar, su papel en el contexto de la constitución posible de una realidad de experiencia. El camino del conocimiento fáctico, como el del idealmente posible, atraviesa por errores, y esto ya en el nivel inferior del conocimiento, el de la captación

intuitiva de la realidad. Hay, pues, que caracterizar sistemática-
[318] mente, | según sus componentes esenciales noéticos y noemáticos, los cursos perceptivos en que se presentan rupturas parciales de la concordancia y ésta sólo logra mantenerse por medio de "correcciones": los cambios de aprehensión, los incidentes téticos peculiares, las revaloraciones y desvaloraciones de lo antes aprehendido, por ejemplo como "apariencia", "ilusión", el desembocar en un "conflicto" a trechos desequilibrado, etc. Frente a las síntesis continuas de la concordancia hay que hacer justicia a las síntesis del conflicto, de la reinterpretación y de la determinación como algo distinto, o como se las quiera llamar: para una fenomenología de la "verdadera realidad" es también totalmente imprescindible la FENOMENOLOGÍA DE LA "APARIENCIA INANE".

/354/ § 152. *Transferencia del problema de la constitución trascendental a otras regiones*

Se ve sin más que lo que se ha dicho aquí por vía de ejemplo respecto de la constitución de la *COSA* material —y por cierto en atención a la constitución, en el sistema de las multiplicidades, de la experiencia situada ANTES de todo "pensar"— tiene que transferirse a TODAS LAS REGIONES DE OBJETOS, como problema y como método. En lugar de las "percepciones sensibles" se presentan ahora, naturalmente, las especies de actos originariamente dadores que están coordinadas esencialmente con las respectivas regiones, especies que el análisis fenomenológico tiene primero que poner de manifiesto y explorar.

Muy difíciles problemas plantea el ENTRETEJIMIENTO DE LAS DIFERENTES REGIONES. Éstas condicionan entrelazamientos en las configuraciones de la conciencia constituyente. La *COSA* no es nada aislado frente al sujeto experimentante, como hicieron ver las indicaciones anteriores sobre la constitución intersubjetiva del mundo de *cosas* "*objetivo*". Ahora bien, este sujeto experimentante es, empero, él mismo constituido en la experiencia como algo *real*, como HOMBRE O ANIMAL, e igualmente las COMUNIDADES INTERSUBJETIVAS como comunidades *animales*.

Estas comunidades, aunque fundadas esencialmente en *realidades* psíquicas, que por su lado están fundadas en físicas, se

delatan como OBJETIVIDADES DE ORDEN SUPERIOR de nueva especie. En general, se muestra que hay muchas especies de objetividades que resisten todas las reinterpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las especies de *OBJETOS* DE VALOR y de *objetos* PRÁCTICOS, todas las formaciones concretas de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades, como, por ejemplo, EL ESTADO, EL DERECHO, LA COSTUMBRE, LA IGLESIA, etc. Todas estas *objetidades* tienen que ser descritas tal como se dan, según sus especies fundamentales y en sus ordenaciones jerárquicas, planteando | y resolviendo por [319]
respecto a ellas LOS PROBLEMAS DE LA CONSTITUCIÓN.

Su constitución también retrotrae, como se comprende enteramente de suyo, a la de las *cosidades* espaciales y de los sujetos psíquicos: ellas están precisamente fundadas en tales *realidades*. Como nivel inferior está, finalmente, en la base de todas las demás *realidades*, la *realidad* material, por lo cual le corresponde, sin duda, a la FENOMENOLOGÍA DE LA NATURALEZA MATERIAL UN SITIO EMINENTE. / Pero, vistas sin prejuicios /355/
y reconducidas fenomenológicamente a sus fuentes, las unidades fundadas son precisamente fundadas y DE NUEVA ÍNDOLE; lo nuevo que con ellas se constituye no puede ser reducido nunca jamás, como enseña la intuición esencial, a meras sumas de otras *realidades*. Así, TODO TIPO PECULIAR DE SEMEJANTES REALIDADES da de hecho lugar a SU PROPIA FENOMENOLOGÍA CONSTITUTIVA, y con ésta a una NUEVA TEORÍA CONCRETA DE LA RAZÓN. En todas partes la tarea es, en cuanto a los principios, la misma: se trata de traer a conocimiento el sistema completo de las configuraciones de conciencia constituyentes de la dación originaria de todas esas *objetidades*, según todos los niveles y estratos, y hacer así comprensible el equivalente de conciencia de la respectiva especie de "realidad". También todo lo que aquí cabe decir con verdad para cerrar el paso a las muchas y fáciles malas inteligencias que afectan a la correlación entre el ser y la conciencia (como, por ejemplo, la de que toda realidad "se disuelve en lo psíquico"), sólo puede decirse sobre la base de los nexos de esencia de los grupos constitutivos captados en actitud fenomenológica y a la luz de la intuición.

§ 153. *La plena extensión del problema trascendental. Articulación de las investigaciones*

De la ingente extensión de las investigaciones acabadas de reconocer y de exigir como posibles, no puede dar una idea en modo alguno suficiente una discusión tan general como la que únicamente ha sido posible hasta aquí. Para ello serían menester, al menos para los tipos principales de realidades, fragmentos de investigaciones acabadas; sería menester, pues, un proceder como el que seguimos respecto de la problemática de las estructuras generales de la conciencia. Empero, la discusión de las cuestiones disputadas (que tanto ocupan a la actualidad) en torno a la relación mutua de los grandes grupos de ciencias
[320] que llevan los títulos | de ciencia natural, psicología y ciencia del espíritu, y sobre todo en torno a su relación con la fenomenología, nos dará en el próximo libro la ocasión, al mismo tiempo, de llegarnos palpablemente cerca de los problemas de la constitución. Pero una cosa ya ha quedado aquí clara: que se
/356/ / trata realmente de problemas serios y que se abren ámbitos de investigación que afectan a TODO LO QUE TIENE CARÁCTER DE PRINCIPIO, EN SENTIDO GENUINO, EN TODAS LAS CIENCIAS MATERIALES. Lo que "tiene carácter de principio" no es, en efecto, otra cosa que aquello que se agrupa alrededor de las ideas regionales según conceptos y conocimientos fundamentales, y que encuentra o tendría que encontrar su despliegue sistemático en ontologías regionales correspondientes.

Lo dicho se transporta de la esfera material a la FORMAL y a las DISCIPLINAS ONTOLÓGICAS dedicadas a ÉSTA, o sea, a todos los principios y ciencias de principios en general, con tal que ampliemos adecuadamente la idea de constitución. Con ello se amplía, sin duda, el marco de las investigaciones constitutivas, de tal suerte que finalmente es capaz de abarcar la fenomenología entera.

Esto se impondrá por sí mismo si hacemos las siguientes consideraciones complementarias:

En primera línea, los problemas de la constitución de objetos están referidos a las multiplicidades de la conciencia ORIGINARIAMENTE DADORA posible. Así, por ejemplo, en lo tocante a las *cosas*, a la totalidad de las EXPERIENCIAS posibles, esto es,

en efecto, las percepciones posibles de una y la misma *cosa*. A esto se vincula la consideración complementaria de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y la investigación de su rendimiento racional constitutivo, o lo que viene a ser lo mismo, de su rendimiento para el conocimiento intuitivo simple; igualmente, la consideración de la conciencia oscuramente representativa (pero simple) y de los problemas de la razón y de la realidad relativos a la misma. En suma, nos movemos ante todo en la MERA ESFERA DE LA "REPRESENTACIÓN".

Pero con esto se enlazan las correspondientes investigaciones referidas a los rendimientos de la esfera SUPERIOR, de la llamada en sentido ESTRECHO "ESFERA DEL ENTENDIMIENTO" O "DE LA RAZÓN", con sus síntesis de explicitación, de referencia y demás síntesis "lógicas" (y luego también axiológicas y prácticas), con sus operaciones "conceptuales", sus enunciados, sus nuevas formas mediatas de fundamentación. Objetividades que ante todo fueron dadas en ACTOS MONOTÉTICOS, digamos en meras experiencias (o pensadas en la idea como dadas), cabe someterlas, pues, al juego de las OPERACIONES SINTÉTICAS, / y constituir mediante ellas | objetividades /357/
sintéticas de nivel cada vez más alto, que en la unidad de la [321]
tesis total contienen varias tesis y en la unidad de su materia total varias materias que pueden distinguirse como miembros. Se puede colectar, "formar" colectividades (conjuntos) de diferente orden jerárquico (conjuntos de conjuntos), se pueden "entresacar" o "destacar" "partes" del "todo", propiedades, predicados en su sujeto, "poner en relación" objetos con objetos, "hacer a capricho" de éste el término de referencia, de aquél el objeto referido, etc. Tales síntesis cabe ejecutarlas "real", "propiamente", esto es, en la ORIGINARIEDAD SINTÉTICA; entonces la objetividad sintética tiene, según su forma sintética, el carácter de originariamente dada (por ejemplo, de la colección, la subsunción, la referencia, etc., realmente dada), y tiene el pleno carácter de la originariedad cuando lo tienen las tesis, o sea, cuando los caracteres de acto téticos están motivados originariamente como racionales. Cabe también recurrir a libres fantasías, poner en relación lo originariamente dado y lo cuasi dado, o ejecutar las síntesis exclusivamente en la modificación, convirtiendo lo así conciente en un "supuesto", "formando" hi-

pótesis, "sacando consecuencias" de éstas; o bien ejecutar comparaciones y diferenciaciones, someter las mismas igualdades o diferencias dadas en ellas a nuevas operaciones sintéticas, enlazando con todo ello ideaciones, posiciones o propuestas de esencias, y así *in infinitum*.

Estas operaciones tienen por base actos, en parte intuitivos, en parte no intuitivos, en casos totalmente confusos, de nivel inferior o superior de *objetivación*. En el caso de la oscuridad o la confusión, cabe tratar de aclarar las "formaciones" sintéticas, plantear la cuestión de su posibilidad, de su resolución mediante "intuición sintética"; o, también, la de su "realidad", la de su resolución posible por medio de actos sintéticos explícitos y originariamente dadores, eventualmente por la vía de "inferencias" o "pruebas" mediatas. Fenomenológicamente, cabe someter a una investigación todos estos tipos de síntesis en correlación con las objetividades sintéticas "constituidas" en ellas, y aclarar los distintos modos de dación y su significación para el "ser real" de semejantes objetividades o para el ser VER-
/358/ DADERAMENTE posible, para el ser REALMENTE probable / de las mismas, y así en todas las cuestiones de la razón y la verdad o la realidad. Tenemos, PUES, TAMBIÉN AQUÍ "PROBLEMAS DE CONSTITUCIÓN".

Ahora bien, las síntesis lógicas están, sin duda, fundadas en tesis ínfimas con materias (sentidos) simples, pero de tal mane-
[322] ra que las | legalidades esenciales del nivel sintético y especialmente las leyes de la razón —en una esfera "formal" muy amplia, delimitada con precisión— son independientes de las materias particulares de los MIEMBROS sintéticos. Justo por esto resulta posible, en efecto, una LÓGICA GENERAL y FORMAL que hace abstracción de la "materia" del conocimiento lógico y la piensa en generalidad indeterminada y libremente variable (como "algo cualquiera"). CONFORME A ELLO SE DIVIDEN TAMBIÉN LAS INVESTIGACIONES REFERENTES A LA CONSTITUCIÓN en aquellas que se fijan en los conceptos FORMALES fundamentales y sólo ÉSTOS toman por "hilos conductores" en los problemas de la razón o en los problemas de la realidad y la verdad, y por otra parte en las anteriormente descritas, que se fijan en los conceptos REGIONALES fundamentales y ante todo en el concepto de la REGIÓN MISMA, ocupándose asimis-

mo con la cuestión de CÓMO llega a la dación un individuo de tal región. Con las CATEGORÍAS REGIONALES y las investigaciones predelineadas por ellas se hace justicia a la DETERMINACIÓN PARTICULAR QUE LA FORMA SINTÉTICA experimenta POR OBRA DE LA MATERIA REGIONAL, e igualmente al influjo que EJERCEN LAS LIGAZONES PARTICULARES (como las que encuentran su expresión en los axiomas regionales) SOBRE LA REALIDAD REGIONAL.

Lo expuesto es patentemente transferible a todas las esferas de actos y de objetos, así pues, TAMBIÉN A LAS OBJETIVIDADES DE CUYA CONSTITUCIÓN HAN DE RESPONDER *A PRIORI* ACTOS EMOTIVOS CON SUS TESIS Y MATERIAS ESPECÍFICAS, y aclarar la manera como lo hacen según forma y particularidad material es la gran tarea apenas barruntada, no digamos acometida, de la correspondiente fenomenología constitutiva.

Con ello se torna también evidente la íntima relación de las fenomenologías constitutivas con las ontologías aprióricas y finalmente con TODAS las disciplinas eidéticas (exceptuando aquí la fenomenología misma). La SECUENCIA GRADUAL
DE LAS / DOCTRINAS ESENCIALES FORMALES Y MATERIALES /359/
predelinea en cierta manera la SECUENCIA GRADUAL DE LAS FENOMENOLOGÍAS CONSTITUTIVAS, determina sus niveles de generalidad y les da, en los conceptos y proposiciones ontológicos y eidético-materiales fundamentales, los "HILOS CONDUCTORES". Por ejemplo, los conceptos fundamentales de la ontología de la naturaleza, como tiempo, espacio, materia y sus inmediatas derivaciones, son índices de los estratos de la conciencia constituyente de la *cosidad* material, así como los
principios fundamentales pertinentes son índices de | nexos [323]
esenciales en y entre los estratos. La aclaración fenomenológica de lo lógico-puro hace entonces comprensible que y por qué todas las proposiciones MEDIATAS de la doctrina pura del tiempo, de la geometría y del mismo modo de todas las disciplinas ontológicas, son también índices de leyes esenciales de la conciencia trascendental y de sus multiplicidades constituyentes.

Pero tiene que advertirse expresamente que en estos nexos entre las fenomenologías constitutivas y las correspondientes ontologías formales y materiales NO HAY NADA DE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LAS PRIMERAS POR LAS ÚLTIMAS. EL FE-

NOMENÓLOGO NO JUZGA ONTOLÓGICAMENTE cuando reconoce un concepto o una proposición ontológica como índice de nexos esenciales constitutivos, cuando ve en él un hilo conductor para mostraciones intuitivas que llevan puramente en sí mismas su legitimidad y su validez. Esta aseveración general se nos confirmará todavía más adelante, en exposiciones más detenidas, que son por lo demás indispensables en virtud de la importancia de este asunto.

Una solución omnilateral de los problemas de la constitución, que tome en consideración de igual modo los estratos noéticos y noemáticos de la conciencia, equivaldría patentemente a una fenomenología completa de la razón según todas sus configuraciones formales y materiales y a la vez según sus configuraciones anómalas (negativamente racionales), tanto como según sus configuraciones normales (las positivamente racionales). Pero hay que aceptar, además, que una fenomenología tan completa de la razón[853] vendría a coincidir con la fenomenología en general; que un desarrollo sistemático de todas las descripciones de la conciencia requeridas por el título colectivo de constitución de objetos, tendría que abrazar todas las descripciones de la conciencia en general.

EPÍLOGO[a] /138/

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

En conjunto, las siguientes páginas ofrecen el texto de las consideraciones explicativas que he puesto como prólogo a la edición inglesa de mis *Ideas* (de próxima aparición).[b] Ellas pudieran no carecer de utilidad también para el lector alemán de este escrito (publicado sólo como fragmento de un conjunto mayor), pues me pronuncio acerca de los generalizados malentendidos que han encubierto el verdadero sentido de mi fenomenología trascendental. Turbado por los hábitos intelectuales de la tradición filosófica, pasa uno de largo sin ver lo que hay de radicalmente novedoso en el método y en el campo de trabajo de esta fenomenología. Por lo mismo, tampoco se comprende su pretensión, en modo alguno exagerada, de haber abierto por primera vez, y recorrido en su parte inicial, el camino por el que tienen que llegar gradualmente a formularse y resolverse con genuina originalidad todos los problemas concebibles de la filosofía, en un trabajo sobrio que se ha de llevar a cabo en el espíritu de la más radical cientificidad.

Cierto que no se toma en cuenta la situación de la filosofía alemana (muy distinta de la inglesa), con la filosofía de la vida luchando en ella por el predominio, con su nueva antropología, su filosofía de la "existencia". No se toman en cuenta, pues,

[a] El epílogo de Husserl a las *Ideas* I fue publicado por primera vez con el título "Epílogo a mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*" en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, Editorial Max Niemeyer, Halle (Saale), Tomo 11, 1930, pp. 549-570.

[b] La edición inglesa del Libro primero de las *Ideas* apareció en 1931 en la traducción de W.R. Gibson.

los reproches de "intelectualismo" o "racionalismo" que se han hecho desde estos lados a mi fenomenología y que se relacio-
/139/ nan muy de cerca con mi manera de concebir la filosofía. / Con esta concepción restauro la más primitiva idea de la filosofía, que, desde su primera formulación firme por Platón, es la base de nuestra filosofía y ciencia europeas y le señala a éstas una tarea indeclinable. La filosofía es para mí, de acuerdo con esta idea, la ciencia universal y "rigurosa" en el sentido radical. Como tal, es ciencia que parte de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabilidad última por sí mismo, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo. Es, insisto, una IDEA que, como muestra la ulterior exposición meditada, sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito —pero que, así, es de hecho realizable. En nuestras ciencias positivas, conforme a su origen histórico, pervive esta idea, por poco que le den realmente satisfacción, a causa de la índole de su fundamentación. De aquí que, como es sabido, las hayan asaltado dificultades en su desenvolvimiento más reciente, a la vez que se difunde un escepticismo que amenaza desacreditar totalmente el gran proyecto de una ciencia rigurosa y, tomadas las cosas más universalmente, de una filosofía como ciencia rigurosa. En lugar de ceder precipitadamente a este escepticismo, me parece más correcto, y la gran tarea de nuestro tiempo, emprender una meditación radical para exponer intencionalmente el genuino sentido de esta idea de filosofía y demostrar la posibilidad de su realización. Esto sólo ocurre de un modo decisivo y fructífero mediante la elaboración sistemática del método del preguntar retrospectivo por los últimos presupuestos concebibles del conocimiento. El preguntar retrospectivo conduce primero al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica está ya presupuesta en toda teorización, y desde ella —y éste es el PASO MÁS DECISIVO— a la "subjetividad trascendental" (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el sitio primitivo de toda dación de sentido y verificación de ser. A la "filosofía como ciencia rigurosa", y como universal y absolutamente fundamentante, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un

intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante disposición, la de / un nuevo comienzo. Aquí no puedo /140/ entrar en una detenida polémica con las corrientes actuales contrarias, que, en extremo contraste con mi filosofía fenomenológica, quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía. Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados —la de intelectualismo, la de que mi proceder metódico se queda atascado en abstracciones unilaterales, la de no llegar en general y por principio a la subjetividad concreta-primigenia, la práctica-activa, ni a los problemas de la llamada "existencia", y tampoco a los problemas metafísicos. Todas descansan en malentendidos y, en última instancia, en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel cuya superación constituye todo su sentido; o con otras palabras, en que no se ha entendido lo por principio novedoso de la "reducción fenomenológica" y, por ende, el ascenso desde la subjetividad mundana (el hombre) a la "subjetividad trascendental"; o sea, en que se permanece atascado en una antropología, sea empírica o apriórica, la que según mi doctrina no alcanza todavía en absoluto el terreno específicamente filosófico, y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el "psicologismo" o el "antropologismo trascendental". Se requeriría un gran tratado especial para demostrarlo en detalle. Por lo demás, me aferro a mi vieja convicción de que en los asuntos de la ciencia se trata menos de crítica que de trabajo hecho, el cual a fin de cuentas se mantiene firme, por muy mal entendido que sea y por frecuentemente que las argumentaciones resbalen sobre él. Lo que las *Ideas* refieren es —como sigue siendo mi convicción— un fragmento inicial de trabajo efectivo que entre tanto me he esforzado constantemente por continuar. Un libro en el que trabajo, y que probablemente aparecerá a comienzos del año que viene,[a] mostrará, espero, a todos los que en estos tiempos apre-

[a] Husserl remite a las *Meditaciones cartesianas*, que aparecieron en 1931 en traducción francesa en la editorial Colin y cuya primera publicación en el texto original tuvo lugar en 1950 en edición del Prof. S. Strasser, como primer tomo de las *Obras reunidas*, en Martinus Nijhoff, La Haya. - N. del ed. [Las *Obras reunidas* de E. Husserl conforman la colección *Husserliana*. (*N. del t.*)]

surados tienen tiempo para teorías tan fatigosas y tan sobria y objetivamente desarrolladas, que una fenomenología trascen-
/141/ dental / en mi sentido abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y tiene la metodología propicia para ello; que ella encuentra realmente en su campo todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, en la medida en que tengan en general un sentido posible —sentido que ciertamente tan sólo esta fenomenología está llamada a conformar originalmente y a delimitar críticamente.

§ 1

Mis *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de las que sólo ha aparecido un primer tomo,[a] intentan, bajo el título de FENOMENOLOGÍA PURA, o también TRASCENDENTAL, la fundamentación de una ciencia nueva, bien que preparada por el curso entero de la evolución filosófica desde Descartes, referida a un nuevo CAMPO DE EXPERIENCIA, que le es exclusivamente propio, el de la "subjetividad trascendental". Subjetividad trascendental no significa aquí, pues, un producto de construcciones especulativas; es, con sus vivencias, facultades y rendimientos trascendentales, un reino absolutamente autónomo de experiencia directa, aunque por razones esenciales haya permanecido hasta aquí inasequible. Una experiencia trascendental con propósito teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural, mundana, un cambio de actitud que, en cuanto método de acceso a la esfera fenomenológica-trascendental, se llama "reducción fenomenológica".

La fenomenología trascendental no se funda en este tomo como ciencia empírica de los hechos de experiencia de este campo de experiencia. Los hechos que en ocasiones se ofrecen sirven sólo de ejemplo —de un modo análogo, en los términos más generales, a como le sirven al matemático los ejemplos empíricos. Así, por ejemplo, como unos grupos de números

[a] La presente edición da por vez primera el texto completo de las *Ideas*. Comp. la Introducción del editor. – N. del ed.

fácticos e intuitivos en la regla de cálculo sirven de meros ejemplos para captar intelectivamente en pura generalidad, digamos, el 2, 3, 4... en general, números puros en general, y en referencia a ellos, proposiciones matemáticas puras, generalidades matemáticas / esenciales. En este tomo se trata, pues, /142/
de una ciencia "apriórica" (una ciencia dirigida eidéticamente a lo general primigeniamente-intuitivo), que recurre al campo de experiencia fáctico de la subjetividad trascendental con sus vivencias fácticas meramente como posibilidad pura, equiparándola a las posibilidades intuitivas puras que pueden variarse enteramente a voluntad y poniendo entonces de manifiesto, como su "apriori", la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental que atraviesa toda libre variación. Como la reducción a lo trascendental, y a la vez esta otra reducción al eidos, son el método de acceso al campo de trabajo de la nueva ciencia, el resultado es (y de antemano hágase enfáticamente hincapié en esto) que el verdadero comienzo de la apertura sistemática de esta ciencia reside en los capítulos que tratan de las reducciones señaladas. Únicamente a partir de ahí, siguiendo las indicaciones graduales, puede el lector que las siga para sí juzgar si aquí realmente se ha trabajado para conseguir algo peculiarmente nuevo —si se ha trabajado y no construido, si se ha extraído y descrito desde una intuición de esencias realmente general.

La fenomenología eidética se restringe en este libro al reino de la mera "descripción" eidética, esto es, al reino de las estructuras esenciales inmediatamente intelectivas de la subjetividad trascendental. Pues este reino constituye ya de suyo una infinitud sistemáticamente cerrada de particularidades esenciales. Se renuncia, pues, a desarrollar sistemáticamente los conocimientos trascendentales que pueden lograrse eventualmente por medio de una deducción lógica. Pero también la esfera descriptiva está restringida a un nivel más fácilmente accesible; queda excluida la problemática de la temporalización de la esfera inmanente del tiempo. (Comp. sobre este tema mis lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, del año 1905, publicadas en el *Anuario de fenomenología e investigación fenomenológica*, tomo IX.) Para el segundo tomo se reservaron los problemas del yo, los problemas de la personalidad, el problema

trascendental de la "empatía".[a] La descripción eidética es una diferencia (pero no la única) del estilo total de esta nueva cien-
/143/ cia apriórica / con respecto a las ciencias matemáticas. Éstas son ciencias "deductivas", y esto quiere decir que en su estilo teórico-científico prevalece incomparablemente el conocimiento deductivo mediato sobre el axiomático inmediato que fundamenta todas las deducciones. Una infinidad de deducciones descansan ahí sobre unos pocos axiomas. Pero para la esfera trascendental disponemos de una infinidad de conocimientos anteriores a toda deducción, y cuyas derivaciones (derivaciones de implicación intencional) no tienen nada que ver con la deducción, y se sustraen, en cuanto absolutamente intuitivas, a toda clase de simbolismo constructivo-metódico.

§ 2

Hagamos aquí todavía una advertencia contra un malentendido que ocurre frecuentemente. Aunque desde un principio se ha dicho a título de indicación que, según las intuiciones del autor (que se fundamentarán en las partes ulteriores de la obra ya anunciadas), toda filosofía radicalmente científica se apoya en el fundamento de la fenomenología, y que en un sentido ampliado ésta es por completo "filosofía fenomenológica", esto no quiere decir que la filosofía sea en general y solamente una ciencia apriórica. El planteamiento de las tareas en este tomo, tareas de una ciencia de la esencia eidética de una subjetividad trascendental, nada encierra menos en sí que la opinión de que con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica. Ya la referencia a las ciencias matemáticas, esos grandes instrumentos lógicos para las ciencias de hechos que les corresponden, hubiera debido hacer prever lo contrario. Una ciencia de hechos en el más riguroso sentido, una ciencia natural verdaderamente racional, únicamente ha sido posible sobre la base del cultivo autónomo de una matemática pura de la naturaleza. En todas partes tiene que anteceder igualmente la ciencia de las posibilidades puras a la ciencia de las realidades efectivas y servirle a ésta de guía como lógica

[a] Estas investigaciones fueron publicadas por vez primera en el tomo IV de las *Obras reunidas*. – N. del ed.

concreta de la misma. Así será también con la filosofía trascendental, aunque la dignidad de la contribución del sistema del apriori trascendental sea mucho más alta.

§ 3 /144/

Grandes dificultades fundadas en la naturaleza de las cosas depara en general el comprender, o al menos el dominar con seguridad, la distinción entre la fenomenología trascendental y la psicología "descriptiva", o, como últimamente se suele decir, "fenomenológica". Esto condujo a malentendidos, a los que han sucumbido incluso investigadores que se cuentan dentro de la dirección fenomenológica. En este punto pudieran ser útiles algunas aclaraciones. El cambio de actitud que en este escrito se llama reducción fenomenológica (ahora decimos más distintamente: reducción fenomenológica-trascendental) lo ejecuto yo, el que en cada caso filosofa, partiendo de la actitud natural en la que me experimento ante todo como yo en el sentido corriente, como esta persona humana que vive entre otras en el mundo. Como psicólogo, tomo por tema, con generalidad, este ser y esta vida en el modo de un "yo", tomo por tema el hombre en atención a lo "anímico". Volviéndome puramente hacia el interior, siguiendo exclusivamente la llamada "experiencia interna" (más exactamente, la experiencia de sí mismo y la "empatía"), y aplazando todas las cuestiones psicofísicas que comprenden la corporeidad humana, obtengo un conocimiento primigenio y puramente descriptivo de la vida anímica tal como es en sí misma; el más primigenio de los conocimientos, porque es aquí exclusivamente conocimiento perceptivo de mí mismo. Si, como sucede a menudo, se denominan fenomenológicas las descripciones que se atienen pura y fielmente a las daciones de la intuición, entonces surge una "psicología fenomenológica" puramente sobre el suelo de la intuición interna como intuición de lo esencialmente propio a lo anímico. De hecho se obtienen aquí, con el justo método (del cual se habrá de hablar todavía más tarde), no sólo unas pobres descripciones tipológicas y clasificatorias, sino una gran ciencia independiente, aunque en rigor sólo cuando no se tiene ante todo por meta –como también es posible aquí– una ciencia de los hechos fácticos de esta esfera de la intuición interna,

sino una ciencia de esencias, o sea, cuando se pregunta por las estructuras invariantes y esencialmente propias de un alma, de una comunidad de vida anímica: es decir, por su apriori.

/145/ Si ahora se ejecuta aquella reducción fenomenológica-trascendental, aquella transmutación de la actitud natural y psicológico-interna mediante la cual se convierte en la trascendental, la subjetividad psicológica pierde precisamente aquello que le da el valor de algo *real* en el mundo predado en la experiencia ingenua, pierde el sentido de ser alma de un cuerpo existente en la naturaleza espacio-temporal predada. Pues la naturaleza, con alma y cuerpo, mundo en general como totalidad de lo que ingenua y simplemente es para mí, pierde por la epojé fenomenológica su validez de ser.

Aquí es de una significación decisiva que se vea ya con perfecta claridad lo que significa esta epojé, lo que significa el poner-fuera-de-ejecución la creencia en el ser con respecto al mundo de experiencia, y lo que gracias a ello le resulta por primera vez posible a una consideración teórica de la "subjetividad pura". Por una parte, quedan excluidos todos los juicios acerca de este mundo que se apoyan en la experiencia natural —mundo que nos es dado como existente constantemente y sin duda alguna—, y con ellos también todas las ciencias positivas, las cuales descansan, en efecto, en la experiencia natural-mundana como fuente de verificación. Entre ellas, obviamente, también la psicología. Por otra parte, en virtud de esta epojé queda libre la mirada para el fenómeno universal: "mundo de conciencia puramente como tal", puramente COMO conciente en la vida de conciencia que sigue su variado curso, en especial COMO mundo que aparece "*originaliter*" en múltiples experiencias "concordantes", caracterizado concientemente en tales concordancias como "realmente existente", pudiendo, sin embargo, acontecer en casos aislados, y sólo en casos aislados, que este carácter del "ser real" se transmute en el carácter "apariencia inane". Este FENÓMENO universal "mundo que es para mí" (y luego también "que es para nosotros"), lo convierte el fenomenólogo en campo de su nuevo interés teórico, en el campo de una experiencia y una investigación experiencial teóricas de nueva índole. El fenomenólogo se deja llevar por los "fenómenos puros", como fenómenos que se ofrecen en la actitud

fenomenológica consecuentemente practicada, y ve abrirse un reino de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente autónomo: el de la subjetividad pura o trascendental. En éste, todos los sucesos mundanos que antes le eran accesibles en la actitud natural / están representados por fenómenos puros o trascendentales correspondientes, precisamente aquellos en los que para él lo mundano pura y simplemente "es", es decir, vale como existente y eventualmente como verificado. /146/

Una vez puesta en claro esta reducción, se comprende también cómo afecta en forma totalmente radical al sujeto psicológico de la experiencia interna y a esta misma, o sea, a mi propio yo, el del respectivo fenomenólogo. En el interior de mi campo de fenómenos trascendentales ya no estoy en validez teórica como yo-hombre, ya no soy un *objeto real* en el interior del mundo que vale para mí como existente, sino que estoy exclusivamente puesto como sujeto PARA este mundo, y este mismo está puesto COMO conciente para mí de tal y cual manera, COMO mundo que me aparece, en el que creo, sobre el cual juzgo predicativamente, que valoro, etc., de tal y cual manera, o sea, de tal suerte que la certeza misma de su ser pertenece ella misma al "fenómeno", no de otra forma que otros modos de mi tener conciencia y de sus "contenidos".

Si, pues, con todas sus descripciones trascendentales, el fenomenólogo no juzga en lo más mínimo sobre el mundo y sobre su yo-hombre como ente mundano, es, sin embargo, sobre su yo sobre lo que juzga constantemente como existente; pero ahora éste es el yo trascendental, esto es, el yo en cuanto absolutamente existente en sí y para sí "ANTES" de todo ser mundano, el cual sólo en él mismo alcanza validez de ser. A la vez, es evidente que a pesar de la transmutación de sentido que afecta al contenido psicológico-fenomenológico entero del alma, se convierte precisamente este contenido en el fenomenológico-trascendental, así como, a la inversa, este último se convierte de nuevo en el psicológico al retornar a la actitud natural-psicológica. Esta correspondencia tiene también que subsistir incluso cuando ya antes de todo interés por desarrollar una ciencia psicológica y en particular una psicología "descriptiva" o "fenomenológica", se pone en obra en virtud de una motivación filosófica una fenomenología trascenden-

tal, o sea, cuando inmediatamente a través de la reducción fenomenológica se fija la mirada en el yo trascendental y se hace de él el tema de una descripción trascendental. Tenemos así un notable y perfecto paralelismo entre una psicología fenomenológica debidamente desarrollada y una fenomenología
/147/ trascendental. / A cada comprobación, tanto eidética como empírica, en uno de los lados, tiene que corresponder una paralela en el lado opuesto. Y, sin embargo, todo este contenido teórico, cuando se lo toma en actitud natural como psicología, como una ciencia positiva referida al mundo predado, es un contenido de un cabo a otro no filosófico; por otro lado, "el mismo" contenido en actitud trascendental, entendido por ello como fenomenología trascendental, es una ciencia filosófica. Más aún, él adquiere incluso el rango de la ciencia filosóficamente fundamental, en cuanto labra descriptivamente el terreno trascendental que se mantiene en adelante como el terreno exclusivo de todo conocimiento filosófico.

Aquí radican de hecho las principales dificultades para la comprensión, pues tiene que sentirse como una dura exigencia la de que un "matiz" semejante, oriundo de un mero cambio de actitud, haya de tener una gran significación, incluso una significación decisiva, para toda auténtica filosofía. La significación totalmente única de este "matiz" sólo puede resultar evidente por medio de una radical autocomprensión del filosofante con respecto a aquello a lo que propiamente aspira bajo el título de filosofía, y en la medida en que no pueda menos de querer dominar teóricamente algo por principio distinto de la ciencia "positiva", o sea, algo distinto del mundo predado por la experiencia. En esta autocomprensión brota, cuando es desarrollada en forma realmente radical y consecuente, una motivación necesaria que fuerza al yo filosofante a reflexionar retrospectivamente sobre aquella subjetividad propia que en toda su experiencia natural-mundana, real y posible, es en última instancia el yo experimentante, y como ulterior consecuencia el yo activo en cualquier forma, y por ende el yo que conoce científicamente, o sea, aquella subjetividad que es ya anterior a todo conocimiento natural de sí mismo del "yo-este-hombre-en-el-mundo-experimento, -pienso, -actúo". Con otras palabras: de allí resulta la conversión fenomenológica como un requisi-

to absoluto para que la filosofía en general pueda orientar su propósito peculiar al terreno de experiencia primero en sí, y pueda por ende simple y llanamente empezar. Ella sólo puede empezar, y sólo puede en general operar en todo proceder filosófico ulterior, como ciencia en la actitud fenomenológico-trascendental. Precisamente por ello es la fenomenología descriptiva apriórica / (la trabajada realmente en estas *Ideas*), en /148/
cuanto labra directamente el terreno trascendental, la "filosofía primera" en sí, la del comienzo. Sólo cuando esta motivación, que ha menester de una exposición muy exacta y profunda, se ha vuelto una intelección viva e imperativa, resulta claro que el "matiz", que al principio parecía extraño, que conduce de una psicología interna pura a la fenomenología trascendental, decide sobre el ser y el no-ser de una filosofía —de una filosofía que con radical cientificidad sabe lo que su sentido peculiar, el de estar fundada en una responsabilidad última de sí misma, requiere, y qué terreno, y qué método. Únicamente partiendo de tal autocomprensión se comprende el sentido más profundo, el propiamente radical, del psicologismo —a saber, el del psicologismo TRASCENDENTAL, el del extravío que corrompe el sentido puro de la filosofía, queriendo fundar la filosofía en la antropología o en la psicología, en la ciencia positiva del hombre o de la vida anímica humana. Nada cambia en este extravío cuando, siguiendo nuestro proceder, se cultiva también la psicología interna pura como ciencia *a priori*. Aun entonces sigue siendo una ciencia positiva, que sólo puede servir de fundamento a una ciencia "positiva" o "dogmática", pero nunca a la filosofía.

§ 4

En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto de manera absolutamente transparente y concluyente tal motivación, que se remonta por encima de la positividad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la conversión trascendental, la reducción fenomenológica. Éstos son, pues, los caminos hacia el comienzo de una filosofía seria, que tienen que ser cuidadosamente examinados con conciencia reflexiva, y que, por ende, pertenecen ellos mismos al comienzo, precisamente en

la medida en que un comienzo sólo puede tener lugar en la meditación sobre sí mismo del que comienza. Obviamente, el necesario punto de partida para cualquiera de estos caminos es el de la actitud natural-ingenua, que tiene como terreno de ser "obviamente" predado (en cuanto que nunca se pregunta por
/149/ este ser) el mundo de la experiencia. / En el presente escrito elegí (Libro I, Sección II, Capítulo II) el que me pareció entonces más sugerente. Transcurre ante todo egológicamente como un autoexamen que se mantiene dentro de los límites de la pura intuición psicológica interna o, como también podemos decir, como un autoexamen "fenomenológico" en el sentido psicológico usual. Este camino acaba por llevar tan lejos que yo, que a lo largo de él me examino, me percato de que manteniendo en forma consecuentemente exclusiva la dirección de la experiencia a lo experimentable de modo puramente interno, a lo que me es fenomenológicamente "accesible", tengo una esencia propia conclusa en sí, en sí misma conexa. A ella pertenece toda experiencia real y posible por medio de la cual está ahí para mí el mundo *objetivo*, con todas las verificaciones de experiencia en que se verifica para mí, aunque su validez de ser nunca haya sido científicamente examinada. Ella comprende en sí también las apercepciones particulares mediante las cuales yo mismo valgo para mí como un ser humano con cuerpo y alma, que vive entre otros seres humanos en el mundo que me es conciente como mundo circundante y vive con ellos en la familiaridad de este mundo, es atraído o repelido por él, trata con él en el trabajo práctico o considerándolo teóricamente, etc. Continuando así este examen sobre mí mismo, me percato ahora también de que mi esencia propia fenomenológicamente conclusa en sí, es susceptible de ser puesta absolutamente, como el yo que soy, el cual confiere validez de ser al ser del mundo del que en cada caso hablo. El mundo es para mí y es lo que es para mí sólo en tanto que adquiere sentido y validez verificada a partir de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se descubre en la mía. Yo, en cuanto esta esencia propia absolutamente puesta, en cuanto el campo infinitamente abierto de las daciones fenomenológicas puras y de su inseparable unidad, soy "yo trascendental"; la posición absoluta quiere decir que ya no tengo el mundo "dado" de antemano o

con la validez de ser pura y simplemente, sino que en adelante tengo dado exclusivamente (dado a partir de mi nueva actitud) mi yo puramente como el yo que es en sí y que en sí experimenta el mundo, lo verifica, etc.

§ 5

En esta consideración nace con impávida consecuencia (que no es cosa de todo el mundo) el idealismo fenomenológico-trascendental, / que se halla en la más aguda oposición a todo /150/
idealismo psicologista. En el capítulo señalado, la exposición padece, lo confieso, de imperfecciones. Aunque en todo lo realmente esencial es inatacable, le falta, en lo que toca a la fundamentación de este idealismo, una toma de posición explícita ante el problema del solipsismo trascendental o ante la intersubjetividad trascendental, ante la referencia esencial del mundo *objetivo* válido para mí a los otros válidos para mí. Los complementos debía aportarlos el segundo tomo,[a] redactado al mismo tiempo que el primero y que yo esperaba entonces poder publicar muy pronto.[b] El escándalo que provoca este idealismo y su supuesto solipsismo ha dificultado mucho la recepción de la obra, como si lo único esencial de ella residiese de alguna manera en esta posición filosófica: cuando en verdad sólo se trataba de una vía de motivación para llegar, partiendo del problema de la posibilidad del conocimiento *objetivo*, a la intelección necesaria de que el sentido propio de este problema retrotrae al yo que es puramente en sí y para sí; de que éste, como presuposición del conocimiento del mundo, no puede ser ni seguir siendo presupuesto como existente en el mundo; de que por tanto tiene que ser llevado a pureza trascendental

[a] Tomo IV de las *Obras reunidas*. – N. del ed.

[b] Di ya un primer esbozo de mi teoría trascendental de la empatía, o de la reducción de la existencia humana en el convivir mundano a la intersubjetividad TRASCENDENTAL en lecciones en Gotinga en el semestre de 1910 a 1911. Comp. las extensas descripciones de la sección V de las *Méditations cartésiennes*, de próxima aparición. (El texto original alemán está contenido en el tomo I de las *Obras reunidas*. – N. del ed.) Una breve pero precisa indicación acerca de su curso la hace mi *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, § 96 (tomo X de este *Anuario* y separata). [De esta obra hay traducción al castellano: *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. Luis Villoro, UNAM, México, 1962 (2a. ed., 2009). (*N. del t.*)]

por medio de la reducción fenomenológica, por medio de la ἐποχή respecto del ser-para-mí del mundo. Quizá habría hecho mejor en dejar abierta, sin alterar el nexo esencial de la exposición, la resolución definitiva por el idealismo trascendental, limitándome a hacer evidente que aquí se alcanzan necesariamente cursos de pensamiento de decisiva significación filosófica (a saber, que impelen hacia un "idealismo") y que tienen que ser pensados hasta el fin sin restricciones; que para ello en todo caso tiene que asegurarse el terreno de la subjetividad trascendental. Pero no quiero dejar de declarar expresamente
/151/ aquí que / no tengo absolutamente nada que retirar de cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental, que ahora como antes tengo por un contrasentido de principio toda forma del realismo filosófico usual, y no menos todo idealismo al cual se opone el realismo en sus argumentaciones, el que este realismo "refuta". Si se hubiera comprendido de una manera más profunda mi exposición, jamás habría podido alzarse la objeción de solipsismo como objeción contra el idealismo fenomenológico, sino sólo como objeción contra la falta de integridad de mi exposición. No se debe, en efecto, pasar por alto lo fundamentalmente esencial del filosofar al que en este libro se pretende abrir un camino: frente al pensar rico en supuestos que tiene como sus premisas el mundo y la ciencia y variados hábitos intelectuales metodológicos procedentes de la tradición científica entera, se pone aquí en acción un radicalismo de la autonomía del conocimiento en que se deja sin validez todo lo predado como obviamente existente, retrotrayéndolo a lo presupuesto implícitamente ya en todo presuponer, en todo preguntar y responder, y que es por ende ya por necesidad siempre e inmediatamente en cuanto lo primero-en-sí. En cuanto primero, éste es objeto de una libre y expresa posición, en una evidencia que antecede a todas las evidencias concebibles y las soporta implícitamente. Aunque únicamente con la reducción fenomenológica, que quiere llevar este radicalismo a un trabajo conciente, se inicia el verdadero filosofar, justo aquel que lleva a cabo el trabajo, ya toda la meditación preparatoria se ha desarrollado precisamente con este espíritu. Ésta es una meditación fenomenológica —aunque todavía inconcientemente—. Ello implica, pues, que es un fragmento

de autoexamen puro que muestra los hechos evidentes más primigenios; y aun cuando pone a la vista en estos hechos los perfiles del idealismo (aunque incompletamente), nada es menos que una de las usuales transacciones entre el idealismo y el realismo, y no puede ser afectado por ninguna objeción argumentativa de parte de ellos. Lo mostrado en los nexos esenciales fenomenológicos y en las motivaciones en dirección a un "idealismo", subsiste cualesquiera que sean las necesarias correcciones y adiciones, igual que subsiste la realidad de las cordilleras y ríos que realmente ha visto y descrito el primer explorador / a pesar de las correcciones y adiciones que en /152/
sus descripciones lleven a cabo posteriores exploradores. El primer conato provisional de un nuevo planteamiento del problema trascendental (planteamiento que estaba al servicio de aquel mero fin motivacional) debe, pues, ser acogido en virtud de su contenido fenomenológico, de fundamental importancia en todo caso, y en virtud de aquello que, partiendo de él, queda delineado, con material necesidad, también para el verdadero sentido de un ser *objetivo* sólo subjetivamente cognoscible.

Por lo demás, la fenomenología trascendental no es una teoría que esté ahí simplemente para responder al problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada en sí misma y absolutamente autónoma, más aún, la única absolutamente autónoma. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte conclusiva del libro, tan importante para la comprensión), conduce a los problemas y teorías "constitutivos" que abarcan todos los objetos concebibles con que alguna vez podamos encontrarnos –o sea, el entero mundo *real* predado con todas sus categorías de objetos e igualmente todos los mundos "ideales"–, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis particular filosófica ni una teoría entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, IDEALISMO UNIVERSAL desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo mediante su propio sentido como ciencia trascendental en cada uno de sus dominios constitutivos en particular.

Ahora bien, es también necesario poner expresamente en claro la distinción esencial y fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental frente a aquel que es combatido por el realismo como su exclusivo antagonista. Ante todo: el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo *real* (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que subyaciera, aunque inadvertidamente, en el pensar natural y en el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad.
/153/ / Es completamente indudable que el mundo existe, que está dado como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad, que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. En este respecto, según lo expuesto en el texto de las *Ideas*, es algo filosóficamente fundamental el que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal sea una mera presunción, aunque legítimamente válida, y que de acuerdo con ello siga siendo siempre pensable la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene realmente experiencia concordante de él. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo *real* y de un mundo *real* concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es "irrelativa" (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo *real* en verdad es, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener su sentido de existente como formación intencional de sentido de la subjetividad trascendental. La vida natural y su posesión natural de mundo está limitada, sin que por ello haya en su base un engaño, por el hecho de que, viviendo en su "naturalidad", no tiene motivo alguno para pasar a la actitud trascendental, o sea, para llevar a cabo por medio de la reducción fenomenológica un examen trascendental de sí misma. Pero todo esto sólo cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del ego trascendental ha sido llevado tan lejos, que la experiencia, encerrada en él, de cosu-

jetos, ha alcanzado su reducción a experiencia trascendental; cuando se muestra, pues, que la "subjetividad trascendental", como dación de la experiencia trascendental para quien en cada caso se examina, no quiere solamente decir: yo como yo-mismo trascendental, concreto en mi propia vida de conciencia trascendental, sino que quiere decir además: los cosujetos que se acreditan trascendentalmente en mi vida trascendental en la comunidad-del-nosotros trascendental que se acredita concomitantemente. La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo *real* como mundo *objetivo*, como mundo que es para "todos". Este sentido lo tiene el mundo *real* lo mismo si tenemos que si no tenemos de ello un saber explícito. / Pero ¿cómo podríamos tener este saber an- /154/
tes de la reducción fenomenológica, que pone por vez primera ante la mirada de la experiencia a la subjetividad trascendental como ser universal absoluto? Mientras sólo se conoce y se pone absolutamente la subjetividad psicológica, y se quiere, sin embargo, explicar el mundo como su mero correlato, el idealismo es un contrasentido: es el idealismo psicológico —el que combate el realismo, que es igualmente un contrasentido—. Mas, para quien ya ha logrado el acceso a la genuina subjetividad trascendental, es sin duda fácil ver que los primeros grandes idealistas del siglo XVIII, Berkeley y Hume por un lado, Leibniz por el otro, propiamente ya habían rebasado la esfera psicológica en el sentido *real*-natural. Pero como quedó sin aclarar el contraste entre la subjetividad psicológica y la trascendental, y el preponderante sensualismo o naturalismo inglés no podía hacer comprensible la constitución de lo *real* como un rendimiento intencional que da por resultado el sentido y el verdadero ser para la subjetividad trascendental, siguió en marcha para la posteridad la infecunda y antifilosófica pugna entre el idealismo y el realismo que se mueve sobre el terreno natural, y siguió siendo dominante la insuficiente interpretación del sentido a que los grandes idealistas propiamente tendían, aunque, como queda dicho, sin ser capaces de poner de relieve, ni para sí mismos ni para los demás, la radical diferencia de este sentido como sentido trascendental en oposición al sentido psicológico.

Las nuevas publicaciones que he emprendido en el último año (las primeras desde estas *Ideas*) aportarán amplios desarro-

llos, aclaraciones y complementos de lo iniciado, por lo demás, ya en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y luego en estas *Ideas*, de suerte que la pretensión de haber puesto en obra el necesario comienzo de una filosofía "que pueda ser presentada como ciencia" no se revelará acaso como un autoengaño. De todas formas, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que realmente se ha echado a andar por las incultas tierras sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos por cultivarlas, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos de experiencia y de pensamien-
/155/ to —pero / que también se dispensan el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras.

§ 6

Todavía un punto ha menester aquí de algunas observaciones. Entre aquellos que ponen a un lado la reducción fenomenológica como una extravagancia filosófica sin importancia —con lo que anulan ciertamente el sentido entero de la obra y de mi fenomenología, dejando de ella sólo una psicología apriórica— acontece con frecuencia que se identifique el sentido de esta psicología restante con la psicología de la intencionalidad de Franz Brentano. Con todo el gran respeto y gratitud con que recuerdo a mi genial maestro, y por mucho que vea en la conversión del concepto escolástico de intencionalidad en un concepto descriptivo fundamental de la psicología un gran descubrimiento, únicamente mediante el cual ha llegado a ser posible la fenomenología, hay ciertamente que distinguir esencialmente ya entre la psicología pura en mi sentido, contenida implícitamente en la fenomenología trascendental, y la psicología de Brentano. Esto es válido también para su psicognosia, que se restringe a una pura descripción en el ámbito de la experiencia interna. Ésta es, sin duda, psicología "fenomenológica", si se llama "fenomenológica", como sucede frecuentemente en la actualidad, a toda investigación psicológica que se mantiene puramente en el marco de la "experiencia interna" y, reuniendo todas estas investigaciones, se habla de una psicología fenomenológica. Entonces ésta nos retrotrae, prescindiendo del nombre, naturalmente a John Locke y a su escuela hasta

John Stuart Mill. Puede decirse entonces que en el *Treatise* de
D. Hume está el primer bosquejo sistemático de una fenome-
nología pura, aunque no eidética, y en especial en su primer
tomo el primer bosquejo de una fenomenología cerrada del
conocimiento. Cierto que la denominación humeana de psico-
logía encubrió el hecho nunca advertido de que Hume no era
en modo alguno psicólogo en el sentido corriente, sino que
su tratado es más bien una verdadera fenomenología "trascen-
dental", aunque extraviada por el sensualismo. Pero, lo mismo
que su gran precursor / Berkeley, sólo se le considera como /156/
psicólogo y sólo como tal ha tenido influencia. Así que, con ex-
clusión de todas las cuestiones trascendentales, sólo aquí entra
para nosotros en cuenta toda esta escuela "fenomenológica".
De ella y de su psicología es característica la concepción, que
se anuncia en la metáfora del "*white-paper*" de Locke, del alma
pura como un complejo o montón de datos temporalmente co-
existentes y sucesivos que transcurren bajo reglas en parte pro-
pias, en parte psicofísicas. La psicología DESCRIPTIVA tendría,
pues, que distinguir y clasificar las especies fundamentales de
estos "datos de los sentidos", datos de la "experiencia interna",
e igualmente las formas elementales y fundamentales en que se
combinan. La psicología EXPLICATIVA tendría luego que inda-
gar las reglas de la formación y transformación causal, a seme-
janza de la ciencia natural y siguiendo un método similar. Total-
mente natural le parece a quien vive en los hábitos intelectuales
de la ciencia natural que el ser puramente anímico o la vida
anímica se considere como un curso de acontecimientos seme-
jante al natural, en un cuasi-espacio de la conciencia. Aquí es
patentemente indiferente, hablando en términos de principio,
que se acumulen "atomísticamente" los datos psíquicos como
montones de arena, aunque sometidos a leyes empíricas, o que
se los considere como partes de todos, que, sea por necesidad
empírica o por necesidad apriórica, sólo pueden presentarse
como tales partes; y en lo más alto, acaso en el todo de la con-
ciencia entera, que está ligada a una forma fija de totalidad.
Con otras palabras, tanto la psicología atomística como la psi-
cología estructural permanecen en el mismo sentido de prin-
cipio del "naturalismo" psicológico (que se define con lo an-
tes dicho), que en atención a la expresión de "sentido interno"

puede también llamarse "sensualismo". Patentemente, también la psicología brentaniana de la intencionalidad se mantiene en este naturalismo heredado, aunque se le debe la reforma de haber introducido en la psicología el concepto de intencionalidad como concepto fundamental, descriptivo y universal.

Lo esencialmente nuevo que en la fenomenología dirigida trascendentalmente irrumpe a la vez para la psicología descriptiva, y que altera por completo la faz entera de esta psicología, su método entero, sus objetivos concretos, es la in-
/157/ telección de que una descripción concreta / de la esfera de la conciencia como una esfera cerrada de la intencionalidad (sólo así se da concretamente) tiene un sentido totalmente distinto que las descripciones de la naturaleza, es decir, en cuanto descripciones de las ciencias descriptivas de la naturaleza que se toman expresamente de modelos. Una descripción concreta de vivencias de conciencia como las del percibir, del acordarse, del juzgar predicativo, del amar, del actuar, etc., requiere también necesariamente la descripción de los objetos concientes ("intencionales") en las vivencias respectivas "en cuanto tales", esto es, tal y como pertenecen inseparablemente a la vivencia respectiva misma como su algo objetivamente mentado (sentido objetivo). En consideración entra descriptivamente además la síntesis intencional, según la cual uno y el mismo objeto intencional en cuanto tal es bajo el punto de vista puramente psicológico interno un índice ideal para una multiplicidad de modos de conciencia coordinados fijamente con él, cuyos tipos se copertenecen esencialmente con la índole típica del objeto intencional. No basta decir que toda conciencia es conciencia-de y luego distinguir modos de conciencia típicamente diversos, como por ejemplo en la clasificación de Brentano (a la que no puedo asentir) se distinguen las clases de las "representaciones", los "juicios", los "fenómenos de amor y de odio"; sino que es necesario consultar a las diversas categorías de "objetos", pero puramente en cuanto objetos de una conciencia posible, e interrogar retrospectivamente a las formas esenciales que pueden enlazarse sintéticamente de pósibles "multiplicidades", por medio de cuyas síntesis, que también hay que describir, tiene lugar la conciencia de la identidad de un objeto respectivo de la categoría de que se trate. Uno y el mismo "ob-

jeto puro y simple" atraviesa como mentado a lo largo de estas multiplicidades. En las síntesis es conciente como el mismo que es y puede ser conciente en maneras de aparecer, maneras de darse, modos de temporalización, modos de tomar posición el yo, etc., descriptivamente muy diversos y por tanto en vivencias descriptivamente siempre diversas; pero todo ello en una tipología descriptiva que le es inherente esencialmente (*a priori*). Sólo un principio, y que no dice mucho, es la indicación de que todo objeto tan pronto está representado, tan pronto está juzgado o amado, etc. De aquí resulta la tarea universal —expuesta al final del libro en la actitud trascendental— / del /158/
descubrimiento de la "constitución" fenomenológica de los objetos, sólo que aquí está pensada en proyección retrospectiva sobre la actitud psicológica-natural.

Por desgracia, la necesaria insistencia en la distinción de la subjetividad trascendental frente a la psicológica, o sea, la repetida explicación de que la fenomenología trascendental no es en absoluto psicología, ni siquiera psicología fenomenológica, ha tenido sobre la mayoría de los psicólogos de profesión el efecto de que no hayan advertido siquiera la radical reforma psicológica que estaba entrañada en la fenomenología trascendental. Han interpretado mis manifestaciones en el sentido de que toda esta fenomenología trascendental de las *Ideas* no es asunto de su incumbencia en cuanto psicólogos. Pero ni siquiera los pocos que advirtieron que aquí había algo psicológicamente muy importante y buscaron hacerlo accesible, han captado todo el sentido ni todo el alcance de una fenomenología intencional y constitutiva. No han visto que aquí habla y obra, por primera vez, en oposición a la psicología exterior del naturalismo, una psicología en que se torna comprensible la vida anímica en su esencia más propia, primigeniamente intuitiva, y que esta esencia intuitiva reside en la constitución, siempre nueva y siempre en vías de reorganizarse, de formaciones de sentido en modos de validez de ser, en suma, en el sistema de operaciones intencionales mediante las cuales "están ahí" para el yo en cada caso objetos existentes de los más diversos niveles, hasta ascender al mundo *objetivo* único. La psicología interna pura, la auténtica psicología de la intencionalidad (que, naturalmente, es en último término una psicología de la intersubje-

tividad pura) se revela de un cabo a otro como fenomenología constitutiva de la actitud natural. El camino desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas* es, si de la meta filosófica trascendental nos desviamos hacia la psicológica, el camino que va desde el primer descubrimiento, todavía imperfectamente aclarado y deslindado, de la TAREA, hasta el cultivo sistemático del ARTE de consultar a la subjetividad de conciencia misma, sin dejarse ofuscar por prejuicios naturalistas, y exponerla, como quien se asienta en ella, a partir de ella misma, a partir de su propia esencia. El necesario comienzo es la autoconsulta de
/159/ la propia conciencia, la mía, la del psicólogo, y / el consultar va irremisiblemente desde el sentido objetivo como "hilo conductor" hasta sus maneras de darse de diferentes niveles, por ejemplo, las orientaciones espacio-temporales, las perspectivas, etc.; pero, por otro lado, va ascendiendo también hasta las correlativas nóesis específicamente yoicas. Sin embargo, en el primer tomo de las *Ideas* no se acometió todavía la tarea de consultar a la yoidad específica.

Por lo demás, la reforma psicológica se presenta al principio, no sin razón, como una implicación oculta de una reforma trascendental. Pues sólo la fuerza, fundada en el problema filosófico, el trascendental, del más extremo radicalismo en la aclaración de las maneras como en la vida misma de la conciencia se relacionan uno con otro el conocimiento y el objeto, condujo necesariamente a una fenomenología universal y concreta de la conciencia, que está orientada primariamente por el objeto intencional. Al pasar a la actitud psicológica-natural resulta entonces obvio que una psicología intencional tenga un sentido totalmente distinto del de la tradición de Locke, pero también del de la escuela de Brentano. Tampoco A. v. Meinong puede exceptuarse aquí en modo alguno, aunque en los escritos que ha publicado después de mis *Investigaciones lógicas* algunas doctrinas se rozan con las mías, sino que permanece sujeto a las concepciones brentanianas fundamentales o al naturalismo psicológico de la tradición lockeana –como la psicología entera de la época moderna, sin excluir la actual.

§ 7

A pesar de que la presente obra, como filosófica que es, no
trata como tema suyo el de una reforma psicológica, no po-
drían faltar en ella enteramente indicaciones acerca de una au-
téntica psicología intencional en la actitud de la positividad.
Por lo demás, incluso como filosófica tiene ella un propósito
limitado. Sólo pretende ser un intento —desarrollado en dece-
nios de meditación dirigida exclusivamente a esta meta— de
poner en obra el comienzo radical de una filosofía que, repito
las palabras kantianas, "pueda presentarse como ciencia". Al
ideal del filósofo, componerse de una / vez por todas una lógi- /160/
ca, una ética y una metafísica sistemáticamente conclusas que
pueda justificar en todo momento ante sí y ante los demás a
partir de una intelección absolutamente forzosa —a este ideal
ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy.
Por ninguna otra razón sino porque en todo caso fue y sigue
siendo indubitable para él la intelección de que una filosofía
no puede empezar directamente en forma ingenua, no, pues,
como las ciencias positivas que se establecen en el terreno de
la experiencia del mundo predado y presupuesto como obvia-
mente existente. El hacerlo así trae consigo que todas ellas ten-
gan sus problemas básicos, sus paradojas, que sólo después se
busca curar mediante una teoría del conocimiento posterior y
que llega demasiado tarde. Justo por esto las ciencias positivas
no son filosóficas; no son ciencias últimas, absolutas, que se
justifiquen por últimos fundamentos cognoscitivos. Una filo-
sofía con fundamentos problemáticos, con paradojas que des-
cansan en la falta de claridad de los conceptos fundamenta-
les, no es una filosofía, contradice su sentido como filosofía.
Sólo en exámenes radicales sobre el sentido y la posibilidad
de su propósito puede la filosofía echar raíces. Mediante ellos
tiene que apropiarse por primera vez y espontáneamente del
terreno absoluto de la experiencia pura que le es peculiar; lue-
go crear espontáneamente conceptos primigenios que se ajus-
ten adecuadamente a este terreno, y seguir avanzando así con
un método absolutamente diáfano. Entonces no puede haber
conceptos problemáticos oscuros y tampoco paradojas. La fal-
ta absoluta de semejantes exámenes, realmente radicales; el no

haber visto o el haberse ocultado rápidamente las enormes dificultades de un acertado comienzo, tuvieron por consecuencia el que hayamos tenido y tengamos muchos y siempre nuevos "sistemas" o "direcciones" filosóficas, pero no la filosofía UNA que tienen por base como idea todas las pretendidas filosofías. Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia relativamente imperfecta que va mejorando a medida que sigue su camino natural. En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de presupuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como el presupuesto que puede hacerse ab-
/161/ solutamente intelectivo de todos los / presupuestos "obvios" en sentido vulgar. Pero esto es precisamente lo que tiene que aclararse primero en pertinentes exámenes que descubran su carácter absolutamente obligatorio. El hecho de que estos exámenes se entrelacen crecientemente al avanzar, y acaben por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía "primera", el hecho de que en su terreno radical broten todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de toda ciencia en general, era cosa que no podía menos de permanecer oculta porque faltaba aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir ni siquiera empezar. Al empezar ingenuamente con presupuestos de la positividad era forzoso perder irreparablemente el verdadero comienzo filosófico. Faltando así a los bosquejos filosóficos de la tradición la sensibilidad para la seriedad del comienzo, faltó lo primero y lo más importante: el terreno peculiarmente filosófico adquirido primigenia y espontáneamente y por tanto aquella autoctonía o autenticidad de raíz que es lo único que hace posible a la verdadera filosofía. Estas convicciones del autor se han robustecido crecientemente en el curso del trabajo, con la evidencia de los resultados fundados gradualmente unos sobre otros. Si el autor ha tenido que rebajar el ideal de sus aspiraciones filosóficas prácticamente al de un mero principiante, por lo menos ha llegado con la edad a la plena certeza de poder llamarse un VERDADERO principiante. Casi pudiera tener la esperanza —si le fuera concedida la vejez de Matusalén— de poder llegar a ser un filósofo. Los problemas que desbordan del comienzo

de una fenomenología descriptiva (el comienzo del comienzo) los ha perseguido una y otra vez y ha podido desarrollarlos concretamente en fragmentos instructivos (para él mismo). El horizonte universal de trabajo de una filosofía fenomenológica se ha descubierto en sus principales estructuras geográficas, por decirlo así, y han alcanzado claridad las capas esenciales de los problemas y los métodos esenciales de acceso. El autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la "Tierra prometida", que él mismo ya no verá plenamente cultivada. Ríase, si se quiere, ante esta seguridad, pero véase si no hay alguna razón para ella en los fragmentos de una fenomenología incipiente que aquí se presentan. Con gusto / /162/
esperaría que los venideros recojan estos comienzos, los lleven constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones. Imperfecciones que son en efecto inevitables en los comienzos de toda ciencia.

Tras todo esto, no podrá este escrito ayudar a nadie que ya esté seguro de su filosofía y de su método filosófico, que nunca haya conocido, pues, la desesperación de aquel a quien ha tocado la desgracia de estar enamorado de la filosofía y, puesto a elegir desde el comienzo de sus estudios entre la maraña de las filosofías, se percata de que no tiene propiamente elección, ya que ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos y ninguna nació del radicalismo de la responsabilidad autónoma por sí misma que requiere la filosofía. ¿Han cambiado mucho las cosas en la actualidad? Quien cree poder apelar al fecundo *báthos** de la experiencia en el sentido usual, o a los "seguros resultados" de las ciencias exactas, o a la psicología experimental o fisiológica, o a la lógica y a la matemática corregidas como sea, etc., para sacar de ellas premisas filosóficas, no puede tener mucha receptividad para este libro; sobre todo si, presa del escepticismo científico de nuestro tiempo, ha dejado de considerar como válida la meta de una

* En el texto alemán de *Husserliana* V (p. 162), por error, "Pathos" en vez de "Bathos", del griego βάθος (profundidad, abismo, inmensidad), como se lee en la edición original del Epílogo en el tomo 11 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag (Halle a.d. Saale, 1930), pp. 549–570. En su versión, hecha sobre esta edición, Gaos tradujo este pasaje como "las fecundas honduras de la experiencia".

filosofía como ciencia rigurosa. Él no puede aportar el intenso interés ni tener por bien empleado el gran esfuerzo y mucho tiempo que requiere el comprender por su parte un camino inicial como el que le he esbozado. Sólo quien luche por sí mismo por alcanzar el comienzo de una filosofía se conducirá aquí de otra manera, pues ése tiene que decirse: *tua res agitur*.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS

(1912–1929)

I. Notas marginales en los ejemplares propios

OBSERVACIÓN PRELIMINAR DEL EDITOR /477/

El Archivo-Husserl en Lovaina conserva, como parte del legado póstumo de Husserl, cuatro ejemplares de las *Ideas* I que él anotó más o menos copiosamente entre 1913 y 1929. Estas anotaciones marginales manuscritas de muy variable contenido y carácter se imprimen en seguida íntegramente. Y para cada uno de los cuatro ejemplares se dan por separado todas las anotaciones referentes a la misma página de la presente edición. Esto ante todo en consideración al ejemplar señalado como **D**, que en su mayor parte Husserl anotó de un tirón en el otoño de 1929 (comp. la "Introducción del editor" en el primer semitomo de esta edición, pp. LI–LII). Las notas que se hallan en él tienen por base una voluntad de reelaboración unitaria. Lo mismo hay que decir de varios complejos de anotaciones en el llamado ejemplar **A**, el cual, puesto que Husserl lo anotó en el curso de una ocupación con la obra que se dilató más de dieciséis años, no refleja en conjunto un determinado propósito de reforma. La reproducción separada de las notas marginales de cada uno de los cuatro ejemplares permite tener rápidamente una visión panorámica de las anotaciones en cada ejemplar singular. Además, para facilitar la comparación de estas notas con la edición del texto impreso de las *Ideas* I reproducido en el semitomo 1 de la presente edición, las notas marginales de los cuatro ejemplares fueron impresas inmediatamente al comienzo del semitomo 2. Resultó necesario en esta coyuntura, para precisar o encontrar los pasajes en el texto impreso de las *Ideas* I a los que se refieren en cada caso las notas marginales, indicar los números de página y de línea en los cuales se encuentra el texto en cuestión en el semitomo 1 de esta edición. Estos datos de página / y línea, al igual /478/
que todos los demás textos que proceden del editor, se imprimen en

lo que sigue *en cursivas*. Todo el texto de Husserl, en cambio, aparece en tipo normal. Aunque por razones técnicas tuvo que ser descartado el principio de la presente edición de recurrir siempre que fuera posible a la paginación original de las *Ideas* I para la designación de los números de página y línea a los que se refieren las notas de Husserl, hay que señalar expresamente que todos los datos de página procedentes de Husserl –impresos por ende en letra normal– en sus notas marginales se refieren a la PAGINACIÓN ORIGINAL de la obra, la cual en la presente edición se da al margen.*

En la reproducción de las notas marginales de Husserl se utilizan los siguientes signos y abreviaturas:

A	"Ejemplar propio" de Husserl de las *Ideas* I ("separata" empastada del *Anuario* I/1, 1913), anotado de 1913 a 1929
B	Tomo I de la colección de Husserl del *Anuario (Anuario* I/1, 1913), anotado entre 1914 y 1921
C	Ejemplar encuadernado del *Anuario* I/1 (1913), anotado ca. 1921
D	Ejemplar de la 2a. edición de las *Ideen* I (1922), anotado ante todo en el otoño de 1929
anot.	anotación
$\subset$	La adición manuscrita siguiente continúa la parte citada del texto impreso en el ejemplar respectivo
om.	observación marginal
ca.	cambio
tach.	tachado
p.s.	página siguiente
c. az.	con lápiz azul
c.l.	con lápiz. – A menos que se indique otra cosa, todas las anotaciones manuscritas de Husserl están hechas con lápiz

*Recordamos al lector lo que se ha dicho ya en la Presentación del volumen: en esta edición no se siguen los mismos principios y reglas para dar estas Notas marginales que en la edición original de *Hua* III/2. Aquí su numeración corresponde a la de los números voladitos en el texto, y se agrupan sólo las que, proviniendo de ejemplares distintos, recaen sobre el mismo lugar del texto. Pero otras características se mantienen: en particular, los números de página en ellas remiten a los de la edición original, que aquí se conservan al margen entre corchetes, y los que en alguna nota del editor remiten a *Hua* III/1 se dan en negritas. Además, tómese en cuenta que no todo el texto de Husserl en estas notas puede darse en escritura normal, debido al uso peculiar que hacemos de las cursivas en la traducción.

c. ro. con lápiz rojo
] El texto citado antes del corchete está sustituido en el ejemplar respectivo por el que sigue
< > Todos los agregados del editor están puestos entre paréntesis angulares

1. **D** *Om.* Psicología y fenomenología

2. **A** *Desde* En presunta coincidencia *hasta* “ataques”. *puesto entre paréntesis*

3. **D** de la “conciencia”] del yo y la conciencia

4. **D** conciencia] conciencia de yo

5. **D** *Om.* De antemano separación de las reducciones en eidética y específicamente fenomenológica

6. **A** “mundo” *real* ⊂ y en un mundo *real* en general
   D *Om.* El modo de expresarse es peligroso.

7. **D** *Om.* Apenas en el segundo <libro> se distingue entre ser *real* y temporal

8. **C** *A* metafísica *om.* Estas proposiciones se han pasado siempre por alto

9. **D** *Desde* Estas *irrealidades* son *hasta* concluyente *dos veces om. c. az.* NB

10. **D** *Om.* En realidad sólo se da un fragmento

11. **D** *Om.* Fenomenología como filosofía primera

12. **D** *A* metafísica *om.* o sea, también para la metafísica

13. **A** *Om.* comp. parágrafo conclusivo 17 de esta sección, p. 32. *Comp. también el Anexo 33*

14. **D** *A* actitud teórica *om.* ¿Y la actitud práctica natural?

15. **C** génesis ⊂ en el sentido natural de esta expresión

16. **A** y al menos parcialmente] y, al menos parcialmente,

17. **A** *Om.* acerca de la experiencia una hoja de índice <=*Anexo 25*>

18. **D** *A* en el sentido corriente *om.* en el sentido corriente, donde se habla de acreditación de legitimidad sin experiencia teórica

19. **A** "percatarse" de ello y *tach.*

20. **A** nosotros mismos y *entre paréntesis, al margen dele*

21. **A** los demás y de *entre paréntesis, al margen dele*

22. **A** *Desde* Experiencia originaria la tenemos *al margen una línea ondulada y om.* <El> otro hombre está aquí recogido, el otro sujeto-yo y sus vivencias no. En tal medida <sería ?> correcto lo dicho aquí.
A *Desde* El otro y *hasta* originariamente *signo de interrogación al margen*

23. **D** ciencias de experiencia ⊂ en el sentido corriente

24. **D** relativas] contingentes; *ésta calificada como* mejor *y señalada como* para la traducción

25. **A** *Om.* Aquí falta la ampliación del concepto de esencia a partir de la forma lógica (comp. el Anexo que se halla en p. 15 <= *Anexo 29*>)

26. **C** *Om.* cfr. § 143, p. 297

27. **A** *Om.* Esencia como qué en el individuo. Esencia traspuesta a idea = esencia pura o eidos.

28. **C** esencia ⊂ en una aparición simple, cerrada

29. **A** *Om.* Visión adecuada

30. **A** *Om.* originariamente = que capta la mismi<dad> en persona. *Comp. también Anexo 25*

31. **A** *Om.* Objeto

32. **A** *Om.* oscura = ya no intuitiva. *Comp. también Anexo 25*

33. **A** *Om.* Hecho y eidos; existencia – esencia
D *Om.* Existencia y esencia

34. **A** *Remisión a la p.* 10

35. **A** *Om.* Experiencia

36. **A** *Om.* Existencia

37. **D** *Om.* apodíctico cfr. <p.> 285 "llama..." *así como om.* apodicticidad <p.> 15 <y> 285; tiene sin duda que ser mejorado.

38. **A** ficción ⊂ y variación

39. **A** *Om.* Así pues, se presentan ahí esencia de esencia y esencia de individualidad como tal.

40. **A** *Om.* Experiencia

41. **D** exacta] "exacta", *además om.* Pero se muestra que este ideal matemático no puede ser válido en todas partes; así, no lo es para la fenomenología.

42. **D** "exactas", ⊂ las deductivas,

43. **A** *Om.* Región

44. **D** *Om.* Ontología

45. **A** *Om.* Ver Anexo en <p.> 15 sobre la esencia de la esencia <= *Anexo 29*>

46. **D** *Om. c. az.* Definición de la categoría lógica

47. **D** *Om. c. az.* Categorías analíticas

48. **A** *Om.* Categorías significativas – categorías objetivas formales *Comp. también los anexos 27 y 28*

49. **A** ⊂ de la anot. Nueva edición § 11

50. **A** lógicamente *entre paréntesis*

51. **A** DERIVADOS ⊂<o> variante; *además anot.* De una AMPLIACIÓN del concepto de derivación, de modo que comprende la generalización, ha hablado la p. 29 // *a* sustratos *anot.* Que los sustratos son objetos no-independientes, está dicho abajo expresamente, p. 28. *Comp. Anexo 32*

52. **D** ⊂ *de la anot. c. az.* Filosofía de la Aritmética

53. **A** términos últimos] términos últimos, y con ellos

54. **A** sintáctica ⊂ En la esfera lógica del significado no puede haber términos no formados, como lo d<icen> correctamente mis lecciones. Pero los términos remiten a objetos que no <están> sintácticamente formados, sino que <hacen ?> frente a toda sintaxis. *Comp. Anexo 31*

55. **A** vacía] formal, vacía de contenido

56. **D** *Om. c. az.* cfr. Lógica formal y lógica trascendental *además c. l. se reclama* Remisión al nuevo escrito Lógica formal y lógica trascendental

57. **D** *A* CONTENIDA *om.* "contenida" en el sentido más amplio

58. **D** significación] sintagma *y om.* significación, categorías significativas: esto requiere mejor precisión.

59. **D** EIDÉTICA] EIDÉTICA dotada de contenido

60. **A** *Om.* (cfr. <p.> 27, 2o. aparte)

61. **A** *Om.* Los conceptos están algo modificados respecto de los de las Investigaciones lógicas.

62. **A** "variación" *tach.; además om.* en la definición esto se llama DERIVACIÓN <p.> 24

63. **D** *Om.* Individuo como protoobjeto

64. **D** el absoluto lógico] el absoluto puramente lógico

65. **A** *Om.* A partir del texto se pone de manifiesto que tomé en consideración la 3a. Investigación en una LIMITACIÓN a relaciones de inexistencia "propias".

66. **A** *Om.* Esta ley se me ha hecho dudosa. ¡Especies que se mezclan!

67. **A** *Om.* Fantasma

68. **A** *Signo de admiración al margen de las tres últimas líneas. Comp. Anexo 32*

69. **D** *A* bases esenciales para nuestra edificación de la idea de una fenomenología pura *om. c. az.* NB?

70. **D** *A* ἐποχή FILOSÓFICA *om. c. az.* no confundir con aquella que configura a la filosofía misma como método; cfr. reducción fenomenológica

71. **A** que] que en un cierto giro

72. **A** EXPERIENCIA ⊂ en el sentido corriente

73. **A** que llamamos EXPERIENCIA] que usualmente en la ciencia moderna llamamos EXPERIENCIA
D *A* EXPERIENCIA *om. c. az.* experiencia = experiencia de la naturaleza

74. **D** *A* "VER" *om. c. az.* NB νοεῖν

75. **A** *Antes de* verdad *se abre un paréntesis (que no cierra); además om.* Cambiar. Esto es superfluo y éste no es su lugar. *Comp. también Anexo 25*

76. **D** *A* enteramente tal como *om. c. az.* Esto no debe ser mal interpretado.

77. **A** *Om.* Significado de la enunciación como capa superior. *Comp. el apartado conclusivo del Anexo 28*

78. **D** estado de cosas ⊂ *c. az.* como "intuición categorial"

79. **A** como ⊂ presuntos

80. **A** *a* determina *om.* ¡Cita de Investigaciones lógicas I!

81. **A** de las proposiciones] de las proposiciones matemáticas. *Además om.* Proposiciones matemáticas

82. **A** *Om.* Falso. Aquí se identifican idea y esencia y los significados se aceptan como esencias.

83. **A** si ésta ha de entenderse en el sentido propio y riguroso.] si ésta ha de entenderse como formación de un suceso psicológico, de un estado anímico.

84. **A** *Signo de interrogación al margen*

85. **B** *Om. a esta línea y las siguientes* ¡falso, mejorar! *Además indicación para la mejora* Hay productos *reales* e ideales. La producción de un "centauro" en la fantasía es producción de algo ideal y no producción del acto psíquico (que se confunde con su "objeto" noemático). La esencia es igualmente un producto ideal.

86. **A** *Om.* NB??
B *Signo de interrogación al margen y om.* NB

87. **A** *Om.* ¡Esto todavía puede ser mejorado!

88. **A** *A* experimentados *om.* mejorar

89. **D** *Om. c. az.* La MENCIÓN es generalidad pura, incondicionada, cuya acreditación radicaría en la intuición visiva de esencias. Podría ser también que la matemática anticipe prematuramente la generalidad esencial, que sólo limitadamente puede saldarse.

90. **A** DACIONES ⊂ originarias

91. **A** *Om.* Ahora no estamos en una actitud eidética, sino que cada uno para sí dice yo y enuncia conmigo lo que encuentra de modo enteramente individual.
D *Om. c. az.* Estar ahí delante de lo mundano

92. **C** intuitivamente ⊂ como existente,

93. **D** *A* CAMPO DE PERCEPCIÓN *om. c. az.* percepción en un sentido ampliado; de tal suerte que la percepción que se percata, que capta, es un modo particular de ejecución

94. **A** que únicamente] que, por otro lado, únicamente

95. **D** *A* en un claro intuir *om. c. az.* en un percibir en el sentido captante e igualmente experimentar actuante

96. **A** menos ⊂ aunque siempre sólo imperfectamente

97. **A** *Om.* infinito
D infinito. El] infinito, es decir, el

98. **D** *Om. c. az.* Yo y los hombres en general estamos, pues, ahí delante, en cuanto mundanidades.
A entorno ⊂ con respecto a sus caracteres sociales.

99. **A** *Om.* También habría que nombrar los actos sociales.

100. **A** *Om.* Actitud natural está aquí referida al mundo *real* ahí delante. El mundo es un universo de lo "existente en sí". Pero ella tiene que ser referida, ampliada, a todo lo "ideal" "existente en sí" que "nos" hace frente; esto está ciertamente para nosotros ahí a partir de espontaneidades, como formaciones, pero luego también, sin duda, "ahí delante espiritualmente".

101. **A** *Desde* Siempre *hasta* y al otro *al fin del párrafo en p.s., puesto entre paréntesis; además, signo de dele y om.* Quizá sea mejor sólo DESPUÉS del siguiente parágrafo. ¡Sirve para la intersubje<tividad!>
D *Desde* Siempre *hasta* y al otro *al fin del párrafo en p.s., puesto entre paréntesis*

102. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* ¡Cambiar! Anexo <=*Anexo 34*>

103. **A** Y MIENTRAS ESTOY EN ACTITUD ARITMÉTICA.] y desde que he "estudiado aritmética", y he visto ideas aritméticas formadas sistemáticamente en mí, y me mantengo dedicado a ello con un horizonte universal.
D ARITMÉTICA; ⊂ no siempre tengo experiencia y experiencia concomitante de él como del mundo *real.*

104. **A** está ⊂ y estuvo

105. **A** dejo] dejaba

106. **A** las actitudes] los actos

107. **A** ACTITUDES *entre paréntesis*

108. **A** *Om.* Cada mundo tiene su horizonte abierto.

109. **D** referencia al yo ⊂ y de ahí que el mundo aritmético sea mundo de la investigación aritmética, etc.

110. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Segundo concepto de "mundo circundante subjetivo". Cada uno de nosotros tiene SU mundo circundante válido para él, el mismo mundo comunitario, tal como vale para mí en mi experiencia.

111. **A** opiniones preconcebidas] opiniones teóricas preconcebidas

112. **D** *A* hasta ahora apenas vislumbrada *om.* Heidegger dice lo contrario.

113. **A** encuentro ⊂ como yo en vigilia en experiencia concordante nunca discrepante

114. **A** *Om.* En efecto, las MODALIZACIONES tienen que ser introducidas antes detalladamente. El mundo está constantemente ahí <en> mi experiencia, pero ello, a pesar de que mis experiencias se vuelvan dudosas, etc.

115. **A** experiencia ingenua] mera experiencia

116. **A** ACTITUD. ⊂ Son las ciencias corrientemente llamadas "positivas", ciencias de la positividad natural.
D *A* las CIENCIAS DE LA ACTITUD NATURAL *om.* = ciencias positivas

117. **A** en un juicio articulado] digamos en un juicio predicativo articulado

118. **A** *A* despierto *om.* Aquí se enfatiza la vigilia.

119. **A** se agrega a la tesis simple primitiva] se refiere a la tesis simple primitiva

120. **A** incompatibles] compatibles

121. **D** *A* ἐποχή *om. c. az.* mejor: abstención de la creencia

122. **D** viva y que viva permanece] válida para nosotros

123. **A** *A* así o asá *anot.* Si en serio dudáramos como escépticos si el mundo es o no es, entonces haríamos la prueba con la suposición de que es o con la de que no es (Ahora no necesitamos desconectar el ser, pues <*el resto mutilado*>)

124. **A** *A* SUSCEPTIBLE DE SER PUESTA *om.* ¿susceptible de ser puesta? ¡Puesta de algún modo!
D SUSCEPTIBLE DE SER PUESTA] puesta de algún modo

125. **A** TESIS] tesis de ser

126. **D** fenomenológica] fenomenológica-trascendental

127. **A** no modificados *puesto entre paréntesis*

128. **A** ponemos entre paréntesis] ponemos de un golpe entre paréntesis <el> reino del en sí y todo en sí

129. **D** practico la ἐποχή "fenomenológica"] practico una ἐποχή "fenomenológica" en el sentido peculiar

130. **D** que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL *tach.; para ser sustituido por un* texto adjunto <= *Anexo 35*>

131. **D** Así pues,] Así pues, CON ELLO

132. **D** PARÉNTESIS ⊂ siendo consecuente con el hecho de que he sometido ya a la modificación de la puesta entre paréntesis todo tipo de experiencia natural, a la cual, en cuanto acreditante de la existencia, se retrotrae en última instancia toda fundamentación científica.

133. **D** desconexión del juicio *c. az. mejorado en* puesta entre paréntesis del juicio

134. **A** *A* positivismo *om.* el comtiano

135. **A** *Desde* y contra *hasta* convencernos *puesto entre paréntesis*

136. **A** inmediatamente ⊂ en la experiencia *objetiva*

137. **D** experiencias ⊂ considerando la eliminación de las apariencias

138. **A** no vale para nosotros ahora nada] será puesto ahora fuera de validez
D no vale para nosotros ahora nada] será en adelante "puesto fuera de validez"

139. **A** MUNDO ENTERO, INCLUIDOS NOSOTROS MISMOS] mundo entero como susceptible de ser puesto, como existente en el más amplio sentido, incluidos nosotros los hombres mismos
D NOSOTROS MISMOS] nosotros los hombres mismos

140. **A** *Om.* ¿No es el orbe el todo de lo existente en general? ¿Tiene algún sentido preguntar por aquello que "resta"? De hecho, la expresión es dudosa, pues, tomada del mundo *real* sensible, trae consigo el pensamiento de un hacer a un lado una parte respecto de un todo, respecto de un nexo *real*. La pregunta debe empero mantenerse en la forma de su buen sentido: ¿Qué puede ser todavía susceptible de ser puesto como ser, si el orbe, el todo de la *realidad*, queda puesto entre paréntesis?
D hasta qué punto se dé, con la limitación de la esfera total de la ἐποχή dada en lo anterior, realmente una restricción de su universalidad. ¿PUES QUÉ PUEDE QUEDAR, CUANDO SE HA DESCONECTADO EL MUNDO ENTERO, INCLUIDOS NOSOTROS MISMOS CON TODO *COGITARE*?] hasta qué punto con el trazo hecho en lo anterior del alcance de la ἐποχή esté dada una delimitación de la esfera universal del ser experimentable y del juicio posible. Tras la desconexión del terreno universal de la experiencia natural, de la experiencia en sentido corriente, ¿puede quedar todavía alguna posible experiencia y un terreno de experiencia, y con ello una base de ser para una ciencia posible? ¿PUES QUÉ PUEDE QUEDAR CUANDO SE HA "DESCONECTADO" EL MUNDO ENTERO?

141. **D** NO DESLINDADA] JAMÁS MOSTRADA

142. **A** *A* ser INDIVIDUAL *anot.* El ser individual es dado actualmente por experiencia. Correlativamente, también está dicho, por ende, que se trata del descubrimiento de una experiencia que frente a la *objetiva*, o dicho más claramente, frente a la experiencia mundana, es completamente novedosa, una experiencia universal, infinita, en cuya marcha concordante se constituye esta nueva esfera de ser.
D de ser INDIVIDUAL ⊂ primigeniamente accesible en una especie de experiencia subordinada a ella.

143. **D** por razones esenciales] EN UN SENTIDO PARTICULAR

144. **A** DEL yo] de aquel yo

145. **D** natural ⊂ y que hay que sacar de ella con pureza

146. **A** Yo ⊂ (el yo psicológico)

147. **D** restantes vivencias] restantes vivencias puramente psíquicas

148. **D** TODAS las vivencias] TODAS estas vivencias

149. **A** estamos también en el pensar científico] y en la que estaban hasta ahora todos los hombres, como nosotros y todos los hombres lo estamos incluso en el pensamiento científico, lo estaban en todo caso en todas las ciencias "positivas" que históricamente han surgido

150. **A** costumbres *subrayada con línea ondulada*

151. **D** en la reflexión psicológica] (y ello lo caracteriza incluso en la reflexión psicológica)

152. **A** dominio ⊂ o no notamos que en el método de la epojé absolutamente universal la experiencia psicológica que da la conciencia psicológica misma se convierte en una experiencia de nueva índole.

153. **A** estas esferas] estas esferas psicológicas-naturales

154. **A** esfera de la conciencia ⊂ con el "yo" inseparable de ella

155. **D** las] aquellas peculiares

156. **D** intelección general de la esencia de la CONCIENCIA COMO TAL, y muy particularmente también de la conciencia,] intelección de la esencia de la CONCIENCIA COMO TAL que hay que extraer de la "experiencia interna" pura o intuición interna pura. Muy particularmente nos interesa esta conciencia

157. **D** *Desde* TIENE EN SÍ MISMA *hasta* este ser como *y luego también hasta (un poco más adelante)* por principio *puesto entre paréntesis; al margen signo de dele y om.* texto adjunto < = *quizá Anexo 37 o Anexo 36 y Anexo 38*>

158. **D** nueva ciencia] ciencia por principio nueva

159. **A** fenomenología ⊂ Naturalmente captamos la conciencia en su esencialidad propia en plena originalidad solamente (cada uno para sí) como nuestra conciencia propia, y ante todo ésta (la propia, mía) no es tocada por la epojé fenomenológica. Solamente mucho después alcanzamos el conocimiento de que <ello> es entonces válido también del todo universal de la vida de conciencia subjetiva.

160. **D** "fenomenológica"] trascendental

161. **D** necesaria] incondicionalmente necesaria

162. **D** CONCIENCIA "PURA"] conciencia trascendentalmente "pura"

163. **A** ENTERA ⊂ ante todo en cuanto la de nuestra propia vida de conciencia.
D *Desde* Únicamente *hasta* ENTERA *puesto entre paréntesis y tach.*

164. **A** región y] región es una región nueva y

165. **D** el mundo fenomenológico] la esfera del ser trascendental

166. **A** *Tras* sospechado *om.* ¡complementos! <= *quizá Anexo 80 o Anexo 83*>
D incluso apenas sospechado.] y en el mejor caso sospechado.

167. **D** epistemológica ⊂ de la modernidad

168. **D** de la que mucho se hablará] que oponemos a la psicológicamente-pura

169. **D** la operación] el método

170. **D** se la conquista ⊂ frente a su paralela psicológica, la puramente psicológica,

171. **D** operación ⊂ (como también su paralela)

172. **D** *Om.* aclarar <?> *Comp. también Anexos 81 y 82*

173. **D** *Desde* de LA *hasta* nuestros *tach. y puesto entre paréntesis. Signo de dele al margen y om.* mejorado en b <= *párrafo conclusivo del Anexo 38*>

174. **A** *Al margen c. az. remisión a la p.* 168
D como tema] como tema psicológico-fenomenológico
D *Om. a ésta y las líneas siguientes* cfr. también "función" p. 176

175. **D** Comenzamos ⊂ las exposiciones más detalladas

176. **D** fenomenológica] trascendental

177. **A** "mundo externo"] "mundo"
D "mundo externo"] mundo *real*

178. **D** psicológica] puramente psicológica
D reflexión psicológica] REFLEXIÓN PSICOLÓGICA; *además c. az. advierte:* y los sitios borrados <= *una observación borrada en este lugar*>*:* de la reflexión fenomenológica. Enfatizar expresamente que aquí se lleva a cabo una investigación psicológica de especie propia —una investigación puramente intencional—, que quizá bosqueja una reforma fundamental para una psicología genuina.

179. **D** nuevo tipo de actitud] tipo de actitud trascendental
A *Om. a ésta y las líneas siguientes* o sea, psicología fenomenológica-eidética

180. **D** DE LA "CONCIENCIA] de la conciencia pura

181. **D** existencia de ⊂ comunidades humanas,

182. **D** etc. Seguimos] etc. Estamos en la actitud de la descrita reducción fenomenológica-psicológica, en la que queda desconectado todo lo que trasciende la conciencia pura de la subjetividad de conciencia por el lado de lo en cada caso conciente en la conciencia y por el lado del yo. Seguimos a la vez

183. **D** etc. ⊂ ya puramente tomado

184. **A** *Om.* ¿o también en una empatía, sólo en tanto que alcanzáramos intuiciones de la vida anímica del otro?

185. **D** clara ⊂ y pura

186. **D** fijamos ⊂ (variando libremente y entreviendo en el puro en-general lo invariante, lo general que <?> permanece). *Comp. también Anexo 83*

187. **C** *A* ideación adecuada *om.* Si es adecuada, entonces ya no tenemos, como se pone de manifiesto, propiamente "algo psíquico".

188. **A** esencias puras] esencias generales puras

189. **D** investigación] visión

190. **A** eidética ⊂ – y entre tanto no hemos abandonado, ciertamente, la actitud natural.

191. **D** un sentido] una extensión

192. **D** por suerte no se trata de] nos falta todavía necesariamente

193. **D** por lo pronto ⊂ completamente

194. **D** sentido. Más tarde] sentido, en el cual permanece en la esfera puramente psicológica. Más tarde (en las partes posteriores de la obra)

195. **D** Más tarde nos ocupará aún detenidamente *puesto entre paréntesis; además om. c. az.* NB

196. **D** al análisis] al análisis puramente psicológico

197. **D** las vivencias de conciencia EN TODA LA PLENITUD] las vivencias de conciencia puras EN TODA LA PLENITUD, que todavía hay que mostrar,

198. **D** en su] para todo yo en la totalidad de un

199. **D** esencia. Será entonces] esencia continuamente. Es

200. **D** de la corriente *tach.*

201. **A** ESENCIA PROPIA] esencia propia individual

202. **A** ÍNDOLE PROPIA ⊂ e incluido en una consideración eidéticamente genérica que nos procura una esencia general, la índole esencial pura.

203. **D** captar y *puesto entre paréntesis*

204. **D** caracterizar en general ⊂ o distinguir especies de esencias, tipos puros de *cogitationes* .

205. **A** este contenido propio] este contenido propio singular

206. **D** en su índole propia PURA *puesto entre paréntesis*

207. **D** *A ésta y líneas siguientes, om. c. az.* NB

208. **D** esta unidad; ⊂ y hacer entonces intelectivo que es posible una experiencia de conciencia pura de tal tipo que ella, progresando de vivencia pura a vivencia pura, nunca toca ni acoge otra cosa que no sea una nueva conciencia –a lo cual pertenecen todas las síntesis de conciencia. Así pues, con otras palabras, un campo universal de conciencia pura, primero mi conciencia pura en sentido psicológico, debe ser puesto de manifiesto como un campo cerrado en sí de experiencia posible y de acreditación experiencial; como tal, un campo de ideación pura que hay que ejecutar.

209. **A** "acto" ⊂ en sentido estricto

210. **A** *Sobre ésta y las siguientes líneas, al margen signo de admiración y om.* Hay ahí una falta de claridad. El papel mismo, el que en verdad *objetiva* existe, o quizá también no existe, en cuanto lo que él es en su verdad, con las contexturas que eventualmente le convienen en verdad *objetiva*, no es la vivencia, aunque a ella le es inseparablemente inherente el que a ella le pertenezca "este papel" <en cuanto> "existente <en ?> el mundo espacial". La vivencia es percib<ir ?>.

211. **D** mi cuerpo, no es *cogitatio*, sino] mi cuerpo, y que, como estoy cierto, *realmente* existe, no es *cogitatio*, bien que

212. **D** percepción, ⊂ si existe,

213. **A** ser de una especie de ser totalmente diferente] ente de especie totalmente diferente. Y sin embargo está claro que la *cogitatio* es en sí *cogitatio* de su *cogitatum* y que éste, como tal y tal como lo es, es inseparable de ella.
D diferente, ⊂ conciente en la vivencia como *realmente* existente, pero no contenido en ella como fragmento integrante *real*. Así que sucumbe con todo lo que le es propio a la epojé fenomenológica. *Después se advierte* continuación <véase> Anexo <= *Anexo 84*>

214. **D** *Om. c. az.* “percibir propiamente dicho” = percatación

215. **A** co-visto. ⊂ En el tránsito continuo de una modalidad de la intuición a la otra tenemos en evidencia, pese a la alteración vivencial, la conciencia “del mismo” papel, etc.
D *Om. c. az.* Fondo

216. **A** “*objetivamente*” en el espacio *objetivo*] en verdad *objetiva* en el espacio *objetivo* existente
D “*objetivamente*”] en general *real*

217. **A** sucesos *cósicos*, que una experiencia válida y progresiva] propiedades *cósicas* y otros sucesos que una experiencia válida, en concordancia, o sea, en verificación de sí misma, progresiva

218. **D** a la esencia] a la esencia pura

219. **D** *objeto*” ⊂ o a lo percibido como tal

220. **D** sean posibles] sean posibles para mí, que me sean (en el “yo puedo”) libremente producibles; *además c. az. apuntado como otra posibilidad de reelaboración* <sean> yoicamente posibles, “podidas” por mí

221. **A** Como en la percepción, las *cosas* son también] Las mismas *cosas* que están dadas en la percepción, son también

222. **A** fantasías. ⊂ En el tránsito, que es una vivencia de conciencia unitaria, vemos evidentemente “lo mismo” COMO antes recordado y luego percibido, etc. Igualmente en la fantasía somos concientes de *cosas* fantaseadas, quizá iguales que en la percepción, y reconocemos “sintéticamente” la igualdad.

223. **D** “oscuras” ⊂ “vacías”, “no intuitivas”

224. **A** “caracterizaciones”] modalidades de la creencia en el ser y se dan en ellas

225. **D** como reales] como *cosas* reales

226. **D** especies de conciencia ⊂ válidos en ellas como realidad o ficción

227. **A** ondinas fantaseadas ⊂ en su <ser> fantaseado *objetivamente* real y verdadero

228. **D** ellos. ⊂ Ahí sucumbe de nuevo a la reducción el valer como realidad o nulidad, mientras que por todas partes cada una de ellas es a su manera conciencia DE, “mentante” a su manera, portando en sí lo mentado como tal, como inseparablemente inherente a su esencia propia pura.

229. **A** *Om.* <Estar> vuelto

230. **D** ya aparecer *cambiado c. az. a* ya aparecer intuitivamente o ser inintuitivamente representado de algún modo

231. **D** en sentido particular] en un sentido particular cualquiera, considerando, juzgando, valorando emotivamente, actuando

232. **A** *A* CORRIENTE DE VIVENCIAS *om.* Todavía <no> he mostrado, en efecto, cómo llego a la corriente de vivencias.

233. **D** *Om. c. az.* sentido estricto de acto
D sentido ESTRICTO de la expresión] SENTIDO ESTRICTO DE LA EXPRESIÓN

234. **D** concepto firme] concepto de acto

235. **D** etc. ⊂ En este señalado sentido tenemos actos experimentantes, actos emotivos, actos volitivos, expresos y no expresos.

236. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Se separan entonces yo en vigilia en el sentido estrecho de la posicionalidad y yo en vigilia en la corriente.

237. **A** del *cogito*] del *actus cogito*

238. **A** animales] “animales”

239. **A** y DE] y, como lo pone en evidencia toda conciencia unificante que interviene en el tránsito, DE

240. **A** *Om.* Remitir expresamente a estas síntesis de unificación, con lo cual podemos, a su vez, transformarlas a ellas mismas a la forma del prestar atención a lo uno y <del> identificarlo en un modo u otro del ser-dado y eventualmente poner de manifiesto expresamente la identidad predicativamente.

241. **A** PSICOLÓGICO ⊂ *real*

242. **A** PSICOLÓGICO] *real*
D PSICOLÓGICO] psicofísico y *real* de otro modo cualquiera

243. **D** antes bien, de vivencias puramente según su esencia] antes bien, aquí y en todas partes de vivencias fenomenológicamente puras

244. **D** de ESENCIAS PURAS y de lo que EN las] de sus ESENCIAS y de lo que EN sus

245. **A** de algo ⊂ y de SU algo respectivo

246. **D** “real”] “existente”

247. **A** *Desde* al *factum* de la vivencia *hasta* pura idea.] al *factum* de la vivencia, en la medida en que está entretejida en el mundo y *realmente* entrelazada con tal o cual cosa mundana externa a ella, sino a ella misma puramente en su propio contenido interno, tal como ella es este momento de la vida mismo y tal como puede apresarse en intuición pura. Precisamente por ello entra ella según su forma en la ideación: toda vivencia en sí misma en cuanto intencional es, en general, conciencia de su respectivo qué *<el resto mutilado>*
D *Desde* que no afecta *hasta* pura idea.] que afecta a la vivencia pura en su esencia propia. Así pues, esencialmente –es decir, en la ideación: la percepción en general, fantasía en general; en la más formal generalidad: lo intencional en general– resulta que se encuentra <como> componente invariante de la esencia general vista. Lo mismo vale hasta en el nivel de concreción más bajo.
D pura idea] puro eidos

248. **D** esencia de la] esencia de toda

249. **D** en qué sentido determinado o indeterminado lo es.] en qué contenido, sentido lo es, en lo que hay desde luego que tomar en cuenta cómo en cada caso es codeterminante el sentido de horizonte que le pertenece inseparablemente. *Tras ello observa* Acerca de ello eventualmente anexo <= *Anexo 39*>

250. **D** Por ende] Así

251. **A** *Desde* Por *hasta el fin del parágrafo, puesto entre paréntesis*

252. **D** todo aquello que se encuentra en la corriente de vivencias; así, pues *tach.*

253. **A** *A* momentos ingredientes *om.* Aquí falta la distinción entre “momentos ingredientes y momentos *ideales*” de las vivencias

254. **D** la mirada ⊂ y en reducción fenomenológica a lo puramente psíquico

255. **A** Este blanco, ⊂ no <el> que sin reflexión encontramos en la *cosa,*

256. **D** exhibidor] “exhibidor”

257. **D** descriptivo ⊂ psicológico

258. **A** sujeto] sujeto-yo
D sujeto ⊂ (el “yo”)

259. **A** intencional. ⊂ Inseparable del *cogito* es el polo-yo, <. . . > *cogito,* el <. . . > dirigido, ya que a él mismo pertenece el mirar-a.

260. **D** mirada del yo a algo] MIRADA DEL YO A ALGO

261. **D** del acto] del acto específico

262. **D** que ⊂ (como ya se ha mencionado en p. 64)

263. **D** del *objeto* (del objeto en general)] del *objeto* de conciencia (del objeto intencional)

264. **D** PLENO *c. az. tach.*

265. **A** el VALOR] el valor presunto

266. **D** valor ⊂ y lo que le es inherente

267. **D** un doble estar vuelto.] y eventualmente un doble estar vuelto, un doble *cogito* entrelazado intencionalmente en la unidad de un *cogito.*

268. **A** un atender] un atender objetivo

269. **A** *Om.* Representar

270. **D** que lo envuelve ⊂ y que para él funciona concomitantemente

271. **D** ACTUALIDAD. ⊂ Manifiestamente, el atento representarse cosas, cuando funda un estar vuelto valorativo, tiene un modo de la atención (del representarse el objeto captándolo) distinto que cuando no tiene tal función servidora.

272. **D** experimentan ⊂ o pueden experimentar

273. **D** ACTO ⊂ en sentido estricto

274. **A** *Om. Objetivación*
D *objetivación*] "*objetivación*"
D *Om. c. az. a las líneas siguientes* NB

275. **D** *Tras* etc. *intercalado un* Anexo <= *Anexo 40*>

276. **A** Añadimos, además: *tach.*

277. **D** conciente] conciente actualmente

278. **D** VUELTA "REFLEXIVA" DE LA MIRADA] vuelta reflexiva de la mirada

279. **A** simplemente captadora ⊂ y que, por cierto, experimenta percatándose

280. **A** *Om.* Percepción interna

281. **A** desaprobación, etc. ⊂ Hay que observar que aquí percepción interna significa un percibir captante así como con percatación, lo que no excluye, sino, como puede mostrarse, <¿⊂ *con el texto* lo mismo vale... ? >

282. **D** reales] que transcurren vivamente al presente

283. **A** Podemos, ⊂ lo que es una propiedad intencional particular y muy notable,
D *Om. a las últimas líneas del párrafo* Reflexión "en" actos modificados

284. **D** RECUERDO, ⊂ en la fantasía, en

285. **D** posibles. ⊂ Una exposición más exacta requeriría profundos análisis.

286. **D** *Om.* 1) Actos dirigidos en forma puramente psíquica; lo puramente psíquico, dirigido en su intencionalidad a lo puramente psíquico; 2) actos que trascienden lo puramente psíquico (<de la> esfera puramente fenomenológica). Los primeros se dividen en actos egológicos y actos que llamamos puramente intersubjetivos.

287. **A** *Om. Realidad*

288. **D** PERCEPCIÓN] experiencia

289. **D** LA PERCEPCIÓN Y LO PERCIBIDO] la experiencia y lo experimentado

290. **A** sólo por abstracción,] (sólo por abstracción,)

291. **D** sólo como ⊂ MOMENTO

292. **D** *A* CARACTERÍSTICA *y hasta* FUNDADAS EN ELLA *om.* ¡no subrayar!

293. **D** casos ⊂ de experiencia inmanente y

294. **D** intencionales ⊂ en general

295. **A** *Desde* FUERA *hasta el fin del párrafo, entre paréntesis; om.* Tiene que ser posible expresar esto de otra manera *así como* Anexo <= *Anexo 41*>

296. **A** ESENCIAL] esencialmente propia

297. **D** *Desde* Enteramente distinto *(pocas líneas antes) hasta este lugar, puesto entre paréntesis y tach.*

298. **A** PROPIAS] absolutamente-propias
D PROPIAS ⊂ SINGULARES
A *Om. a ésta y las líneas siguientes* Me quedo siempre atascado en este hablar de "e<sencia> propia". Pero todas las cons<ideraciones> hasta <p.> 96 ¿son la explicación?

299. **A** propias] absolutas, propias

300. **D** fundada] "fundada"

301. **D** ganará en claridad y *tach.*

302. **A** alcanzará su gran] descubrirá su propia y gran

303. **D** de la vivencia] de la vivencia pura

304. **D** niveles inferiores necesarios] por la vía recorrida con el fin de destacar la esfera de experiencia "puramente psíquica" —podemos decir, como comienzo de una "psicología pura"—, niveles inferiores

305. **D** la esencia de aquella CONCIENCIA "PURA"] el sentido de aquella CONCIENCIA "TRASCENDENTAL"

306. **D** pertenecían al] formaban todavía parte en todo caso del

307. **A** entretejida *tach. sin sustitución*

308. **D** *Desde* AHORA BIEN *hasta* ¿Hasta qué punto será *(unas líneas abajo) entre paréntesis y tach.*
D *Desde* AHORA BIEN *hasta* CON EL MUNDO *REAL*,] ¿CÓMO HAY QUE <entender> AHORA ESTE ENTRETEJIMIENTO CON EL MUNDO *REAL* ? *Comp. Anexo 42*

309. **D** *Desde* ¿Hasta qué punto *hasta* Y si es esto] Si ante todo el MUNDO MATERIAL es algo por principio de otra índole, EXCLUIDO DE LA ESENCIALIDAD inmanente PROPIA DE LAS VIVENCIAS

310. **B** *En* estrato fundamental *signo de interrogación al margen*

311. **A** animales ⊂ y la espiritualidad cultural

312. **D** ENLAZADO ⊂ físico y sólo así concreto

313. **D** buscamos] busco

314. **D** natural ⊂ en ejecución natural constante

315. **D** mundo de *cosas* existente,] mundo de *cosas* como mundo que se determina consecuentemente según su ser. En ello entra el

316. **D** entonces *tach.*

317. **D** *Desde aquí hasta* PERCEPCIÓN SENSIBLE] Aquí hay que poner atención en la PERCEPCIÓN SENSIBLE. *El mismo (?) texto también sustituido de la siguiente manera:* Sea cual sea la especie de conciencia en que tenga conciente lo mundano: cuando ella mienta como real <el> ser de esto mundano, puede plantearse la cuestión de la rectitud de esta mención, y toda acreditación conduce finalmente de vuelta a la experiencia. Y puesto que el estrato básico que soporta toda *realidad* es la corporeidad, llegamos a la experiencia sensible. Consideremos la <PERCEPCIÓN> sensible

318. **B** *Signo de interrogación al margen*

319. **A** *A* de fundamentación *om.* Evidencia, comp. más adelante la sección sobre razón y realidad

320. **D** es un] lleva en sí

321. **D** ahí] "ahí"

322. **D** segregarse ⊂ experimentalmente para nosotros en forma primigenia

323. **D** EN SÍ ⊂ y confirmar siempre de nuevo

324. **D** El percibir] El yo-percibo

325. **D** como] casi como

326. **D** carente de esencia *tach. sin sustitución*

327. **D** con éste, ⊂ que, captado él mismo inmediatamente, está junto a él.

328. **A** *A* "hombre ingenuo", *om.* (*¿o* ⊂ *?*) como precientífico,

329. **A** primarias ⊂ como las verdaderas.

330. **A** Más bien ⊂ la idea sólo podría ser la de que

331. **A** ES "MERA APARIENCIA", y la "*cosa* VERDADERA" ES LA] SERÍA "MERA APARIENCIA", y la "*cosa* VERDADERA"
D ES ⊂ entonces, en la aprehensión que aquí da la pauta,

332. **A** dada] dada en la experiencia sensible

333. **A** *Om. a ésta y las líneas siguientes* comp. <p.> 99

334. **D** el dado] el directamente dado

335. **D** SUMINISTRA, ⊂ podría, pues, decirse,

336. **A** SUMINISTRA EL MERO "ESTO", UNA X VACÍA, QUE SE TORNA LA] sirve meramente de índice, con su existencia y su ser-así experimentales, del ente que en verdad es y es-así, que *objetivamente* sólo es como

337. **D** *OBJETIVO*] *objetivo-físico*

338. **A** DIMENSIONES ⊂ Éste sería entonces el sentido correcto de la doctrina de la indicación del ser *físicamente* verdadero a través del experimentado sensiblemente.

339. **B** *Signo de interrogación al margen*

340. **A** El contenido] Todo el contenido

341. **A** *Desde* pero el SUSTRATO *hasta aquí, puesto entre paréntesis; además om.* ¿Es justo esto? *Texto mejorado en* pero todo lo sensiblemente experimentable indica siempre, a la manera como el método de la física "labra" lo sensiblemente dado, algo teóricamente (matemáticamente) "verdadero" correspondiente conocido a través de él.

342. **A** *Remisión a pp.* 180, 201 s.
D *Remisión a pp.* 181, 201 s.

343. **A** ACERVO DE LOS INGREDIENTES *c. az. puesto entre comillas*

344. **D** trascendente frente] trascendente incluso frente

345. **D** Acabamos de hablar] Hablamos arriba

346. **D** *cosa* ⊂ de la mera experiencia sensible, de la *cosa* que antes de la ciencia en la vida cotidiana vale como la *cosa,*

347. **D** EN LAS CUALES, ⊂ cuando actualmente valen,

348. **A** MATIZAN] exhiben o matizan
D SE MATIZAN ⊂ en la conciencia de la identidad

349. **A** estas mismas tienen] como existente y percibido en la concordancia de la continuidad de la percepción con <tal> y cual acervo de notas sensiblemente intuitivas, las multiplicidades de la percepción mismas tienen

350. **A** "DATOS DE SENSACIÓN", datos] "DATOS DE SENSACIÓN". Aquí extraemos, en efecto, de las mismas vivencias de percepción, el concepto correcto, puramente psicológico, de datos de sensación. <Son> datos

351. **A** IDENTIFICACIÓN; ⊂ más distintamente, síntesis del objeto uno, del color uno, de la forma una —de lo uno, exhibido en exhibiciones siempre nuevas.

352. **A** rigor, ⊂ lo que ya en las *Investigaciones lógicas* se pone de manifiesto,

353. **A** hace, ⊂ una confusión que atraviesa constantemente la bibliografía psicológica,

354. **A** de la *cosa*] de la *cosa* sensible de la experiencia

355. **A** vivencia] subjetividad en general y vivir subjetivo

356. **A** *objetos,* ⊂ también inmanentes,

357. **C** *A ésta y las siguientes líneas om.* contra ello *Investigaciones lógicas* II/2, 232 ss.

358. **D** En esto se delata precisamente la diversidad de principio entre los modos de ser] En esto se anuncia, con la diferenciación de principio de los modos de conciencia, ya también <la> de los <modos de> ser.

359. **D** *A realidad* Ciertamente no hemos llegado tan lejos como para poder ya apresarlo puramente. Sobre el suelo natural, sobre el cual nos movemos, está en efecto mi conciencia, mi corriente de conciencia, también apresada de modo puramente inmanente, y mi yo puro que le corresponde es todavía determinación mundana del hombre *real.*

360. **D** esta] ESTA

361. **A** porque ⊂ —en el presente "en persona" <está> ahí, y ello para cada presente momentáneo, sólo porque

362. **A** MATIZA; ⊂ su presente no se matiza por una matización presente.
D MATIZA ⊂ de este modo (a saber, exhibiéndose mediante datos de sensación)

363. **A** acercarse a *tach. sin sustitución*

364. **D** matizaciones] matizaciones de sensación

365. **D** mediante matización] mediante matización sensible

366. **D** mediante matización] mediante matización sensible inmanente

367. **A** apariciones ⊂ y finalmente —y todo ello se remonta al exhibirse—

368. **D** sólo puede ⊂ ser intuitivo,

369. **D** estructura ⊂ (esencialmente entrelazadas en su función con otras intencionalidades inherentes según su estilo y otros correlatos ónticos "trascendentes")

370. **A** continuas] continuamente concordantes

371. **A** *cosa* UNA de la percepción, ⊂ que, en tanto que la concordancia no se rompa y lleve por ello consigo la presunción necesaria de la prosecución en su estilo, da la *cosa* en el modo de la existencia cierta y el previsible seguir siendo, y en forma correspondiente respecto de las determinaciones del ser-así.

372. **A** *cosa* espacial ⊂ conforme a su sentido general instituido por la experiencia externa y su estilo

373. **A** aparición, ⊂ pero ante todo para mí –si todavía no hablo de los otros.

374. **A** *Om.* Complementos esenciales <p.> 97, en particular <p.> 99

375. **A** o la fantasía simple *puesto entre paréntesis; om.* <fantasía> posicional

376. **A** aprehensiones de] aprehensiones mediatas en

377. **A** por esto ⊂ o en este respecto

378. **A** o en la libre fantasía *puesto entre paréntesis*

379. **A** o una fantasía *puesto entre paréntesis*

380. **A** ser] ser dado

381. **A** ser absoluto] ser-dado-como-absoluto *además om.* ¡Título! Está mostrado que la trascendencia por principio sólo está dada como fenómeno, lo inmanente, empero, como "absoluto".

382. **D** *cosa*] "*cosa*"

383. **A** *Om.* El parágrafo 44 entero, inservible

384. **A** manera] forma

385. **A** ser trascendente] ser *real* trascendente

386. **A** entendido como ser PARA un yo, sólo puede llegar a dación de un modo análogo al de la *cosa*, o sea, sólo por medio de apariciones] para un yo sólo puede venir a dación perceptiva mediante apariciones. *Tras ello* ⊂ Ello obviamente no puede querer decir que todo lo *real* sea él mismo una *cosa*, que se exhiba él mismo, según todo lo que es, mediante matizaciones. Los hombres, las otras personas ciertamente no me son dados ellos mismos según su ser-yo y su vida yoica como unidades de matización, pero pueden existir para mí solamente mediante <...> sus cuerpos <...>, que son *cosas* que se matizan, y "apresentados" mediante ellas <*desde* pero *texto reconstruido*>
D por medio de apariciones] por medio de apariciones que se matizan sensiblemente

387. **A** lo que ⊂ para mí

388. **D** mediante aparición] mediante aparición sensible

389. **A** *A esta línea y las siguientes om.* insuficiente *Comp. Anexo 43*

390. **A** no se ⊂ exhibe como presente perceptivo según su entero contenido presente (y así en cada momento)

391. **D** algo que ⊂ en su presente, en cada punto de su ahora

392. **A** mediante matización] mediante matización unilateral
D mediante matización] mediante datos de sensación presentes como datos matizadores

393. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* mejorar *además la indicación* lo absoluto quiere a la vez decir: la dación de lados es sólo bajo reserva, está siempre abierto si otras exhibiciones de lados dan la "existencia" concordantemente. De otro modo en lo inmanente. *Además om.* ¡Pero esto se mostrará <p. > 85! *Comp. Anexo 43*

394. **A** matiza] matiza unilateralmente

395. **D** tengo ⊂ para cada punto de su continuo presente

396. **A** *A* no tiene lados *om.* En efecto, donde el lado siguiente está vinculado, ahí se trata de dación POR LADOS ; y con ello de la presunción abierta y la posibilidad del no ser.

397. **A** absolutamente ahí, ⊂ no experimentado presuntivamente por un lado,

398. **A** *Al margen de ésta y líneas siguientes* 0 <= *texto inválido*>

399. **A** *Líneas onduladas al margen de ésta y las cuatro líneas siguientes*

400. **A** SECUNDARIA] intermediaria

401. **D** "absoluto" ⊂ y por ello incancelable, sin reserva

402. **A** exhibirse por] exhibirse presuntivamente por

403. **D** ni matizarse ⊂ y así <aparece> como absoluto, él mismo incancelable. *Además om.* Esto se discutirá en forma particular <p.> 85.

404. **A** *Desde* Es también evidente *hasta este punto, puesto entre paréntesis*
D matización; ⊂ y que, mientras que el ser de la *cosa* de la percepción es tachable como ilusión, ellos mismos en su ser absoluto son incuestionables.

405. **A** *A ésta y las siguientes líneas, om.* ¡Más distintamente!

406. **A** adecuadamente *tach.*

407. **A** podemos ⊂ como quien dice

408. **A** o en la] o también en la

409. **A** aparición. ⊂ Todo presente es absolutamente incancelable; respecto de lo *real*, empero, todo presente es presuntivamente existente.

410. **A** *Om.* Reflexión. Más distintamente: reflexión de vivencias *además c. az.* cfr. § 77, p. 144.

411. **D** ahí delante *tach. sin sustituto*

412. **D** campo de mirada] "campo de mirada"

413. **D** corresponde. ⊂ En qué se funda esencialmente que <la> mirada atenta se dirija a esto o a aquello desde el campo de mirada del fondo ("afección" y condiciones esenciales de la afección), es una cuestión particular, que aquí no puede ser discutida.

414. **D** de las vivencias.] de las vivencias que me son en cada caso presentes y en su mayoría insuprimibles e inatendidas.

415. **D** pensante] "pensante"

416. **D** real ⊂ y la tomo puramente como ella misma

417. **A** esta vida] esta vida mía

418. **A** posibilidad de principio ⊂ de la prestación de garantía

419. **A** contrasentido ⊂ que pueda sacarse de la experiencia posible
A *Om. a esta línea y la siguiente* ¡Más preciso!

420. **D** absolutamente ⊂ como presente que corre

421. **D** haberla. ⊂ Aquí no puedo atribuir a mis vivencias nada que no capte absolutamente, que no las integre a ellas mismas en su esencialidad propia – Que ellas son fragmentos integrantes del hombre *real,* psicofísicamente unas con su cuerpo, que los datos de sensación son causados de modo *natural,* físico y psicofísico, etc., ello no pertenece en sí mismo a las vivencias en su ser propio absoluto; y cuando tengo un saber de ello, cuando "aprehendo" mis vivencias de ese modo como pertenecientes al hombre (yo como hombre), por seguras que sean las opiniones que sobre ello tengo, entonces precisamente estas aprehensiones y opiniones son nuevos momentos vivenciales que puedo mostrar como datos vivenciales, y luego absolutamente, mientras que del mundo *real* y en él de todo lo humano mío mismo tengo experiencia sólo trascendente y no apodíctica. – Esta exposición lleva en verdad más lejos, y ella no es en realidad suficiente, pero no se tome a la ligera lo que aquí se hace valer. Puede pertenecer al ser de las vivencias la identificabilidad y, por ende, un poder volver de nuevo a ellas; puede ser que esté presupuesto el carácter absoluto de los componentes de la rememoración y un contenido apodíctico, y ante todo también si he de hablar de mi vida, de mi corriente de vivencias, de mi ser-yo idéntico en pureza esencialmente propia: Pero se ve de antemano que aquí puede ser posible una respuesta, y que un contenido, y uno en sí absoluto, concreto, unitariamente cerrado, es en sí incancelablemente existente en cuanto aquel en el que yo en general puedo experimentar el mundo y mi ser-hombre como *real* mundano, saber de él, presuponerlo al actuar, y es así un ser puro, de esencialidad propia, anterior al ser del mundo.

422. **A** NO ES NUNCA] no es, en la experiencia que transcurre concordantemente y que todavía sigue al presente corriendo concordantemente, nunca

423. **A** *Om.* ¡desarrollo más detallado!

424. **D** absoluta ⊂ del presente vivo, inmanente

425. **D** mundo de las *cosas* ⊂ en el mundo de las *realidades* en general,

426. **D** (con exclusión de aquello que "de mí" es atribuido al mundo de las *cosas*)] con exclusión de todas las aprehensiones de *realidad,* menciones correctas y falsas, en las cuales yo en el vivir natural me atribuyo el sentido de hombre en el mundo *real*

427. **A** PUEDE ⊂ DURANTE su presente en persona concordantemente confirmado
D PUEDE ⊂ pese a esta dación en persona

428. **A** *Om.* <*¿Falta la?*> Aclaración para el presente en persona auténtico *así como, a* NO SER, *una anot.* 1), *que empero no está desarrollada aquí, sino en el Anexo 44.*

429. **D** de una vivencia] de una vivencia pura

430. **A** sino en el sentido de que una duda es PENSABLE, y lo es, porque la posibilidad] y tiene incluso una indubitabilidad empírica, en tanto que <es> una imposibilidad apodíctica creer en un no ser de las *cosas* de la experiencia y del <mundo> DURANTE la concordancia de la experiencia; pero la dubitabilidad subsiste en el sentido de que el llegar a ser dudoso y llegar a ser nulo es PENSABLE y la posibilidad

431. **A** todo ello. ⊂ Yo soy y soy en mi ser cognoscitivamente "antes".

432. **A** *Om. a ésta y las líneas siguientes* Aquí el PRECEDER de la subjetividad ante la *objetividad real.*

433. **D** *Remisión a un* Anexo <= *Anexo 45*>

434. **A** que fuerza a nuestra razón] que nos fuerza, cuando pensamos<?> teóricamente, con el propósito de poner en marcha la intelección de ciertos... <?> —en una palabra: ciencia fundada en experiencia—,

435. **A** nuestra. ⊂ Si se dice que el ser verdadero del mundo de la experiencia es correlato de la posibilidad de una ciencia —las condiciones de posibilidad de la ciencia tendrían necesariamente que cumplirse, entonces la experiencia no podría correr de cualquier manera, sino <solamente> de modo que <ella> precisamente haga posible la ciencia—, entonces respondemos que este pensamiento en lo esencial kantianizante puede ser muy importante <para?> descubrir regresivamente la forma estructural de la experiencia posible como experiencia de un mundo *objetivo* existente <en> sí – que de ninguna manera confirma de antemano la necesidad apodíctica de que tuviera que haber en este mundo una verdad *<obj>etiva* o, lo que es lo mismo, un mundo verdadero; pero ello bajo la mera presuposición de que

la experiencia para nosotros concordante permite que aparezca un mundo. No podemos poner en la base el concepto kantiano de experiencia, sino <el> de la experiencia preteórica, ante todo de la percepción que progresa concordante, tal como ella es realmente vivencia en la vida precientífica. Que nos aparezcan *cosas* en el espacio, en el espacio-tiempo, <entre>lazadas unas con otras en causalidad, sobre las cuales podemos <...> contar, lo mismo podría todo constantemente, mientras que <prácticamente vivimos de ello... *el resto mutilado*>

436. **A** apariciones; ⊂ persistentes, es decir, en confirmación consecuente durante nuestro vivir actual y el abarcable con la vista. **D** apariciones. ⊂ Así en mí y en las multiplicidades de apariciones de los otros que se acreditan en mí ante todo para mí, que se acreditan como sujetos puros de multiplicidades de aparición puras que se ofrecen para mí "al modo de la empatía", por ende en *re*-presentaciones de especie propia.

437. **A** pensada] imaginariamente pensada

438. **A** *A* MOTIVADA *om.* racionalmente motivada

439. **D** de "MOTIVACIÓN"] de motivación puramente inmanente

440. **D** formal] analítico-formal

441. **D** reconoceremos que tendría que ser necesariamente EXPERIMENTABLE,] reconoceremos, o con más precisión, reconoceré yo, el yo que en cada caso practica la reflexión pura, que para mí tendría que ser necesariamente EXPERIMENTABLE

442. **D** UN] MI

443. **D** CADA UNO, ⊂ del cual en general puedo hablar, el cual debe poder tener sentido y ser posible para mí en general, en cuanto otro e igualmente en cuanto uno "de la" abierta pluralidad de otros. De mí mismo saca también el "otro" su fuente de experiencia y de legitimidad, en mí se efectúa su acreditación (que no hay que entender al pronto como algún *actus* lógico). Y cuando yo luego, tal como en mí, reduzco el ser humano natural a lo esencialmente propio del yo y de la vida, entonces veo luego que puedo hacerlo igualmente con cada uno de los otros hombres que se acreditan para mí y alcanzo así la pluralidad de yos PURA.

444. **D** de la comunidad humana] de la comunidad humana reducida a la vida de conciencia pura y al yo puro

445. **D** cualquier yo] cualquier yo puro que se acredite en mí mismo

446. **D** experiencias actuales ⊂ en mí y en mi intersubjetividad

447. **D** *de facto,* ⊂ esto es, tal como sin duda lo hace la empiria a su manera (o sea, no apodícticamente, digamos),

448. **A** repente ⊂ consecuentemente

449. **D** mantener ⊂ alguna vez

450. **A** apariciones –que ya no haya un mundo] apariciones y que ello se mantenga así realmente *in infinitum* –que ya no haya un mundo susceptible de ser puesto concordantemente, o sea existente

451. **D** *A ésta y las líneas siguientes om.* Se objetará que ésta es una conclusión sacada a la ligera. Es posible que mis experiencias hagan imposibles acreditaciones para un mundo de experiencia que sea mi mundo. Pero en tal caso bien puede ser posible un mundo que me sea inaccesible, y que el mundo sea real, sólo que yo esté loco –nada más. En tanto, si yo he de reconocer eso, tengo que poder ver intelectivamente la posibilidad de un mundo. ¿Y cómo debe ser esta intelección misma, que exige una intuición de tal mundo? Una representación intuitiva (frente a mis percepciones y experiencias en general consistentemente discordantes) podría tener la forma de estilo de una multiplicidad concordante de fantasías, en las cuales apareciera un mundo de fantasía como una posibilidad representable. ¿Pero qué hallamos en tales fantasías? Son percepciones como si, ficciones DE percepciones, DE matizaciones sintéticamente conexas, apariciones-de, referidas, pues, a una corriente de vivencias correlativa de un yo puro, co-fantaseada al modo de la fantasía. El mundo posible está inseparablemente referido a un yo y una vida de yo posibles; y si ha de ser un mundo *realmente* posible, un mundo posible que haya de poder acreditarse alguna vez como un hecho posible, entonces tiene que poder acreditarse realmente, en un yo y una vida de yo reales, la posibilidad *real,* esto es, tiene que formar la vida real de este yo real un nexo real de intencionalidad, en el que la eventual "locura" se acredite como una especie particular de ilusión que tiene detrás de sí su ser real. O bien soy yo ese mismo que en su ser propio puro puede reconocer esta posibilidad, o bien lo <es> otro yo, etc. Este otro no puede ser para mí posibilidad vacía, tendría que estar él mismo fundado y

ser fundable en mi vivenciar. — Si ningún estilo de experiencia por poco cuerdo que sea prueba en este momento nada a favor <del> no ser del mundo, sí lo haría sin duda un estilo universal que en general no tuviera en sí ninguna posibilidad *real* de verificación concordante.

452. **A** CONCIENCIA, ⊂ a una subjetividad que vive concientemente,

453. **A** DADO] DADO, pero por principio solamente bajo reserva

454. **A** directamente] originariamente

455. **A** *A* ininterrumpidamente *om.* ¡Destacar más rigurosamente lo "in infinitum"!

456. **A** teórica *tach.*
D teórica *tach.*

457. **A** y del pensar experiencial] y del pensar teórico experiencial

458. **A** habríamos ⊂ siempre

459. **D** (para lo que habríamos de tener también en cuenta la ayuda del entendimiento mutuo con otros yos y corrientes de vivencias)] (hay que poner atención en que nosotros, en la concordancia de percepciones, de las experiencias, que prosigue *in infinitum*, incluimos también aquellas en las cuales se acreditan para nosotros otros hombres, el entendimiento recíproco con ellos, la reducción posible de los mismos a yos puros y nexos de vivencias)

460. **A** realmente ⊂ *in infinitum*

461. **A** nada, ⊂ e *in infinitum,*

462. **A** que se matiza, ⊂ por principio solamente con horizontes presuntivos y

463. **A** relativo] relativo a la conciencia

464. **A** aparición ⊂ de manera presuntiva, que siempre deja abierto el no-ser de lo percibido mismo.

465. **D** ninguna *cosa*] ningún ente pensado como absoluto, que lo preceda

466. **A** PARA una conciencia.] "PARA" una conciencia como experimentable en sujetos de conciencia mediante apariciones y que se verifica posiblemente *in infinitum* como unidad de verificación de apariciones.
D PARA una conciencia] PARA la conciencia

467. **D** pone en sus experiencias, que por principio] experimenta en el modo del ello-mismo-ahí, ello mismo sido, ello mismo por venir y en multiples actos de conciencia tiene conciente como lo mismo, y de tal modo que este tener conciente retrotrae a multiplicidades de posible experiencia dadora de algo ello mismo y que por principio

468. **A** motivadas] concordantemente motivadas

469. **A** es una nada, ⊂ o más exactamente, para el cual un más allá de ello es un pensamiento contrasentido.
D una nada] un contrasentido

470. **D** *idearum*] "*idearum*"

471. **D** es representado, que aparece concientemente.] es concientemente como actualidad y posibilidad motivada en el yo puro, o representable, susceptible de ser realizado en apariciones posibles.

472. **D** natural ⊂ experimentante y

473. **A** desconexión] "desconexión"

474. **D** naturaleza, ⊂ los reales o los posibles en potencialidad predelineada y susceptibles de ser realizados,

475. **D** tesis, ⊂ las actuales y de antemano las potenciales,

476. **D** "desconectado", ⊂ o mejor, puesto entre paréntesis

477. **D** mundanas ⊂ como correlato intencional de los actos de la validez habitual que son susceptibes de ser realizados *idealmente* y de continuar concordantemente

478. **A** actos téticos] actos actualmente téticos

479. **D** unidades de *cosas* ⊂ y *realidades* de toda especie

480. **D** que son ⊂ y con todo lo que en ellas, e inseparable de su ser propio, es lo mentado como tal, p. ej. lo experimentado como tal

481. **A** de la índole de las que hemos hecho *tach., al margen signo de interrogación*
D *A ésta y las líneas siguientes, om.* Estas consideraciones me motivaron, como pertenecientes a una crítica de la razón, a ver con intelección que una epojé trascendental, que posibilita una filosofía trascendental bien fundada e independiente, es ejecutable.

482. **D** *Por* son, pues, necesarias *signos de interrogación y admiración, además como ca. del texto tach.* nos llevan por vez primera hacia

483. **D** de que hay, e incluso de que puede haber, algo así como el campo de la conciencia pura, que] de que hay algo así como el campo de la conciencia trascendentalmente pura, e incluso de que puede haber una conciencia que

484. **D** naturaleza, ⊂ del mundo *real*

485. **D** Son necesarias] Hacen surgir motivaciones

486. **A** investigación de la naturaleza ⊂ y en general investigación del mundo
D investigación de la naturaleza, ⊂ investigación del espíritu como investigación del mundo

487. **A** naturaleza ⊂ y el orbe entero

488. **D** Son necesarias para] Nos permiten

489. **D** algo natural, ⊂ en general mundano

490. **D** totalidad, ⊂ o sea, no a la conciencia pura en sentido psicológico.

491. **D** lo psicológico, ⊂ y una psicología intencional pura que hay que fundamentar hace abstracción de lo psicofísico.

492. **A** una única "naturaleza"] un único mundo, y a través de él se extiende la única "naturaleza"
D una única "naturaleza"] un único mundo *real*

493. **D** ciencia de la naturaleza, ⊂ incluidas todas las ciencias del mundo, la psicología, las ciencias del espíritu en todo sentido natural.

494. **A** entidades *tach.*

495. **A** *De aquí al final del párrafo, puesto entre paréntesis: al margen líneas onduladas y om.* Esto puede malentenderse.

496. **A** constituye *y* en *[en el texto original no son palabras contiguas] están puestas entre comillas.*

497. **D** concepto natural ⊂ y concepto mundano

498. **A** indispensables *puesta entre paréntesis sin reemplazo; además, signo de interrogación al margen*

499. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Esto pertenece de nuevo al idealismo trascendental.

500. **D** *Tras* principalmente *insertado un* Anexo <= *Anexo 46*>

501. **D** extraño a él y ⊂ si no eso, entonces en todo caso

502. **A** *Desde* si no para nosotros *hasta aquí, puesto entre paréntesis; al margen signo de dele*
C para otros yos ⊂ que puedan estar en conexión con nosotros

503. **D** lógica] lógico-formal (no contradictoriedad)

504. **D** además] en particular

505. **D** posible ⊂ de aquellas *realidades*-causas

506. **D** *Desde* Sería fácil *al comienzo del párrafo, hasta* mismo estilo *puesto entre paréntesis c. az., además om. c. az.* Tachar este párrafo, en su lugar el texto adjunto <=*Anexo 47*>

507. **A** *Om.* Este término de x vacía ya en página 72 puede <caracterizarse> como confuso.

508. **A** mismo, ⊂ no da algo en sí mismo.

509. **A** *A ésta y líneas siguientes, om.* ¡Mejorar!

510. **A** EN] "EN"

511. **A** aparece] aparece ello mismo

512. **A** *reales.* ⊂ Sin duda no un mero análisis causal. Lo primero es la geometrización.

513. **A** No] Lo que eso quiere decir es fácil de aclarar: pues no

514. **D** *Antes de* ciertos modos de aprehensión *y después de* construcciones intencionales *rayas divisorias, así como al margen una raya vertical. Comp. Anexo 48*

515. **A** apariciones ⊂ *(¿u om.?)* Lo desconocido es aquí sólo lo no-teorizado; lo conocido teóricamente de modo legítimo es conocido, y buscar detrás de ello una ulterior cognoscibilidad es contrasentido.

516. **A** *A ésta y líneas siguientes om.* Aquí tendrían que ser nombrados los datos sensibles y la confusión de las cualidades secundarias y las modalidades sensibles inmanentes.

517. **A** inintuitivo] intuitivo
C inintuitivo] intuitivo *pero además se advierte* acaso falso *y om.* inintuitivo es acaso correcto.

518. **A** *A ésta y las líneas siguientes om.* Geyser*

519. **D** *Este párrafo separado del texto precedente por una raya horizontal divisoria; además om.* Esto no puede venir aquí todavía.

520. **D** No ha menester de desarrollo particular] Es de antemano comprensible

521. **D** *objetividades* de la naturaleza ⊂ (a las realidades relativas, tal como tienen validez de ser en toda praxis corriente, y a las ideales, logificadas, de la física exacta)

522. **D** *Desde* E igualmente *hasta* conciencia *tach.*

523. **D** límites] LÍMITES

524. **D** En el *tach. sin sustitución, así como una raya divisoria puesta tras* sino psicofísico *(unas líneas más adelante); ambos mejorados en el Anexo 48*

525. **D** el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente-intuitiva, *natural*] la experiencia de un enlace de conciencia y cuerpo corpóreo en una unidad empíricamente-intuitiva *natural* en sentido más amplio, en una unidad *real*-mundana

526. **D** que sólo] que yo sólo

*Se refiere, muy probablemente, al filósofo católico Joseph Geyser (1869-1948), que ocupó una Cátedra de Filosofía en Friburgo en 1917.

527. **D** contrasentido. ⊂ Lo que realmente admite es un nuevo estrato de conciencia.

528. **C** como algo, ⊂ como estado,

529. **D** sujeto-yo] sujeto-hombre

530. **D** *Om.* ¡Complementos necesarios respecto de la unión!

531. **D** a la conciencia aprehensora pura] a ELLA MISMA, la conciencia aprehensora PURA

532. **D** tenemos la ACTITUD FENOMENOLÓGICA, concomitantemente entretejida como posibilidad esencial,] tenemos, como posibilidad esencial, la ACTITUD FENOMENOLÓGICA,

533. **D** desconectando las posiciones trascendentes] no tomando parte en las posiciones trascendentes (y en este sentido "desconectándolas")

534. **D** vivencia "pura" ⊂ de aquel sentimiento

535. **D** corporalidad-del-hombre. ⊂ En la conciencia pura este cambio significa que en vez del sentimiento simple, <está dado ?> lo que aquí designábamos <como ?> aprehender el sentimiento como sentimiento de un hombre.
A *De aquí al fin del párrafo, líneas onduladas al margen, y además om.* ¡Mejorar!

536. **D** faltas de validez, ⊂ tachadas en la marcha de la experiencia ulterior:

537. **A** de un yo *personal*] de un yo *personal* humano y animal
D *personal*] humano

538. **D** *personales*] anímicas-humanas

539. **D** disolver también estas aprehensiones, deponer las formas intencionales que ellas constituyen y reducirlas a las vivencias puras.] pensar estas aprehensiones despojadas de su validez-de-ser; luego quedan ellas también ahí como vivencias puras. Si reducimos desde antes a lo trascendentalmente puro, entonces nos quedan también en el caso normal de la validez las multiplicidades constituyentes.

540. **A** no personal *tach.*
D no personal] no animadora de la corporalidad humana

541. **D** de una persona] de una persona *real objetiva*

542. **D** NEXOS ABSOLUTOS DE VIVENCIAS, ⊂ más precisamente: nexos absolutos de vivencias reales y motivadas como posibles

543. **D** todas son] todas las unidades empíricas son

544. **D** a la vivencia empírica] a la vivencia psicológica *real*, la del hombre en el mundo,

545. **D** unidades ⊂ *reales*, o sea, en el sentido precisado,

546. **A** *Signo de interrogación al margen de* no existe ella misma a su vez mediante un dar sentido

547. **D** descrita por nosotros, ⊂ es decir, de la certeza de ser unitaria que pertenece, como unidad motivada en ella, a la corriente de experiencia que sigue su curso constantemente; una unidad de la certeza prelingüística del "es", que se presenta en tales capas, contenidos particulares, "*cosas*", propiedades, etc., y de toda validez de ser implícita en los trasfondos: de la validez en el modo de la validez que prosigue, de la tradición inmanente, por así decir, a partir de las fuentes de la experiencia y la asociación anteriores.

548. **D** nosotros la evidencia de] nosotros no sólo la evidencia fácil de obtener de

549. **D** y de] sino la de

550. **A** desconexión *tachado sin reemplazo*

551. **A** naturaleza] tesis del mundo

552. **A** desconexión] puesta entre paréntesis

553. **A** desconexión *tachado sin reemplazo*

554. **A** el físico y el psicofísico] con sus *cosas*, seres animados, hombres

555. **A** desconectadas ⊂ de nuestro campo de juicio

556. **A** DESCONEXIÓN ⊂ de nuestra esfera de juicio

557. **A** *Desde* aunque puede dudarse *hasta este lugar, puesto entre paréntesis; además om.* Meditar, falso *y* dudarse *tach.*

558. **A** *Om.* ¡Afección!

559. **A** lenguaje de Kant ⊂ (dejo indeciso si en su sentido, y sin poner atención en su manera de emplear este principio):

560. **A** y entonces] y si hacemos aquí la reserva adecuada, entonces

561. **A** *SUI GENERIS* —no constituida] *SUI GENERIS* —en cierto sentido no constituida
D *Signo de interrogación al margen, que recae sobre* no constituida

562. **A** muy mediatamente] de manera totalmente distinta

563. **A** universalis. ⊂ Norma de la fenomenología

564. **A** en general ⊂ según todas las derivaciones categoriales

565. **A** formas de teorías] teorías

566. **A** morfología] ciencia de las formas válidas *pero este ca. pensado* solamente para una refundición

567. **A** podría] tendría que

568. **A** *A* en inmanencia pura *om.* Tal parece como si meramente <entraran> en consideración datos realmente ingredientes.

569. **A** trascendentes, ⊂ en su ontología

570. **A** estudian lo] estudian ontológicamente lo

571. **A** eidéticas] ontológico-eidéticas

572. **D** *Om.* ¿No es superfluo el capítulo primero? Pero hay que prestar atención a su contenido e incluirlo en parte en la exposición de la fenomenología misma.

573. **A** sujeto que hace matemáticas] sujeto humano que hace matemáticas

574. **A** *A ésta y las líneas siguientes om.* conciencia dadora *así como* Comp. los "complementos esenciales" § 125, p. 260.
D *A* Método de la clarificación *om. c. ro.* § 125 una vez más
D *A ésta y las líneas siguientes om.* Esto sí pertenece, como los parágrafos que siguen, también a la materia de la fenomenología.

575. **A** *A ésta y las líneas siguientes om.* Conciencia dadora *así como* Conciencia del "ello mismo" en la claridad y la oscuridad, p. ej. recuerdo, y precisamente CAPTANTE, *cfr.* página siguiente.

576. **A** INTUITIVA] intuitiva-de-algo-ello-mismo

577. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* ¿Pero qué es de las intuiciones ilustrativas, de las figurativas?

578. **A** *Om.* Así pues, está comprendida la intuición categorial de algo-ello-mismo.

579. **A** *Om. c. az.* Esencia de la CLARIFICACIÓN

580. **A** *A* MANERAS DE DARSE *om.* Las más nuevas investigaciones *dicen:* una especie de modificación.

581. **A** *A ésta y líneas siguientes om.* ¡demasiado breve!

582. **A** originariedad, ⊂ y en correspondencia con la perfección con que lo han hecho.

583. **A** *Desde* Por eso los dibujos *om.* NB

584. **A** *A* necesariamente *om.* NB

585. **A** *Al margen, signo de interrogación (¿para* TODAS?)

586. **A** *A* "abstracción" *om.* También, otra especie fundamental de la abstracción es la de la formación de conceptos de esencia ontológico-formales.

587. **A** ideales ⊂ y tampoco <con> los conceptos ontológico-formales en sí exactos. Pero éstos no entran en consideración aquí, en la esfera material.

588. **A** *A ésta y las líneas siguientes om.* Eso no es correcto, pues no se toma en cuenta la diferencia entre ideas límite y formales. Por otro lado, se llega aquí a disciplinas materiales y leyes materiales de esencia. Comp. la hoja suplementaria a la sección sobre razón <*= Anexo 72 o, más probablemente, Anexo 73*>

589. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Esto es demasiado restringido. **D** puras. ⊂ Contra el prejuicio metódico de la ciencia exacta.

590. **D** EXACTAS ⊂ idealizantes

591. **A** eidéticas ⊂ eidéticas materiales

592. **A** *Desde* Para referirnos sólo a la psicología, *om.* ¡Poco claro!

593. **A** *En* REFLEXIÓN *c. az. se remite a* p. 65, 83.

594. **A** *A* Cada *om.* La pluralidad de yos es mejor siempre dejarla fuera de juego, pues ella <?> además podría suscitar dudas innecesarias.

595. **A** *Om. c. az.* Reflexión EN el recuerdo (también <p.> 148)

596. **D** fenomenológica ⊂ y eidética

597. **A** *Con az. se remite a p.* 145

598. **D** *Om.* Constitución de la temporalidad de todas las vivencias

599. **A** PRODUCCIÓN *puesta entre comillas, además om.* La palabra producción mejor evitarla aquí.

600. **A** mera fantasía] mera fantasía reproductiva

601. **A** modificaciones] modificaciones reproductivas

602. **A** *A* protovivencias *om.* = vivencias concretas que ya no <son> modificaciones reproductivas DE vivencias concretas.

603. **A** *Om.* Una vivencia concreta originaria tiene, decimos, solamente una fase absolutamente originaria. Una vivencia concreta reproductiva contiene respecto de las retenciones y protenciones reproducidas <también *? el resto mutilado*>

604. **A** *Om.* Legitimidad

605. **A** *A esta línea y las siguientes om.* cfr. Lecciones de <19>22/23

606. **A** inductivo ⊂ y además indirecto

607. **A** 'experiencia' ", ⊂ lo que sin duda conduciría a un regreso infinito.

608. **D** que no necesariamente tienen que concurrir en ella *tach., al margen signo de dele*

609. **D** *Al margen de ésta y las líneas siguientes, signos de interrogación y de admiración*

610. **D** SUBJETIVAMENTE-ORIENTADO] YOICAMENTE-ORIENTADO

611. **A** *A* TIEMPO CÓSMICO *om.* Cósmico podría mover a error. ¿Tiempo-espacio?

612. **D** *A* perdido *om.* perdido ?!

613. **A** *Al margen del párrafo que aquí inicia, dos signos de interrogación*

614. **A** *Desde el inicio de este párrafo hasta aquí, om. c. az.* Desconexión del problema del tiempo; cfr. <p.> 171.

615. **A** *Sobre ésta y las líneas siguientes, remisión c. az. a p.* 245

616. **D** de su yo puro] DE SU YO PURO

617. **D** contenido esencial] CONTENIDO ESENCIAL (*sui generis* como percepción)

618. **D** *A ésta y líneas siguientes, om.* Así que la diferencia individual radica en el entorno y con ello en el sitio temporal.

619. **D** dos] DOS

620. **D** vivencias ⊂ individualmente determinadas

621. **D** *Al margen de ésta y las líneas siguientes, signo de interrogación*

622. **A** *Sobre ésta y las líneas siguientes, remisión c. az. a p.* 60

623. **A** *Desde* En el nivel de consideración *hasta este punto, om. c. az.* cfr. <p.> 162 s.; *continuada c. l.* <comp.> también página siguiente

624. **A** *A* intencionalidad *om.* Eso sería entonces en el fondo una intencionalidad de nivel superior.

625. **A** *A* informa *om.* ¡Dudosa manera de decirlo!

626. **A** *A* aporta *om.* Diferencia <de las> maneras de aparecer y las tomas de posición ?!

627. **A** *Om.* ¡Momento! *y al margen de ésta y la línea siguiente, signo de interrogación*

628. **A** *Signo de interrogación al margen de ésta y las líneas siguientes*

629. **A** *Signo de interrogación al margen de ésta y las dos líneas siguientes*

630. **D** empíricamente] *objetiva* y *realmente*

631. **A** *A ésta y la línea siguiente, om.* Los problemas constitutivos

632. **D** sensualismo, ⊂ pero también el sensualismo más sutil de la intencionalidad.

633. **D** prácticamente *tach.*

634. **D** *Om.* Ocultación, implicítamente

635. **D** *A* pensamiento *om.* también ampliación

636. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Con otras palabras: a toda región de obje<tos> le corresponden configuraciones de conciencia esencialmente inherentes y que le pertenecen especialmente, que la <constituyen ?>, que pueden ser descritas y <comprendidas ?> en su función constitutiva ne<cesaria> justo para tales objetividades. Y efectuar estas comprensibles <distinciones ?> es la gran tarea fenomenológica.

637. **D** rigurosa ⊂ y de toda cultura.

638. **D** fusiones *tach.*

639. **D** subclases ⊂ y naturalistamente como soporte para explicaciones

640. **D** *Om.* Tendría que discutirse aquí el concepto de la fenomenología formal — la contingencia de lo hylético.

641. **A** importantes *tach.*

642. **A** *Om.* cfr. para el término nóe<sis p.> 199 *Comp. Anexo 51*

643. **A** noéticas] lógicas

644. **D** COMPONENTES PROPIAMENTE DICHOS] componentes INGREDIENTES

645. **A** noética; es] “noética”; esto quiere decir: es

646. **D** *Om.* Introducción del término

647. **A** desconectada] entre paréntesis

648. **A** desconexión] puesta entre paréntesis

649. **A** realidad. ⊂ Aquí no tenemos que ejecutar ninguna de las tachaduras que eventualmente se motivan en los nexos de la experiencia, las que precisamente expresan indirectamente <las> palabras ilusión, etc.: no nos está permitido poner (poner actualmente o también "aceptar") ni el ser ni el no-ser en "la" reali<dad>.

650. **A** tética *tach.*

651. **A** de juicio ⊂ y así tampoco nada que en referencia a ella pudiera venir a posición o aceptación como realidad puesta o aceptada.

652. **D** psicológica. ⊂ *c. ro.* Reducción fenomenológico-psicológica.

653. **A** *Om.* Lo mismo vale, si consideráramos la modificación de la percepción <?>, que a nosotros como ilusión plenamente conciente (en este contexto, digamos: que precisamente lo aceptado como realidad perceptiva se muestra <...> momentos tras los cuales <?> <...>, que a lo ilusorio como tal *<el resto mutilado>*

654. **A** a la percepción] a la percepción respectiva

655. **D** de toda psicología *tachado sin reemplazo*

656. **D** psicológica] puramente psicológica

657. **A** la convicción] la convicción superveniente

658. **A** representado, ⊂ de su algo así y asá conciente

659. **A** "realidad en cuanto tal"] "realidad" EN CUANTO aparente

660. **A** En] Por ejemplo, en

661. **D** *A* sentido *om.* sentido objetivo

662. **D** *Om.* ¡Núcleo y sentido se SEPARAN después! <p.> 273 ss., antes 197, 247 ss.

663. **A** nóema, ⊂ así como luego de nuevo también de la objetividad pura y simple —caso de que exista (sea, subsista en la más amplia comprensión de la palabra).

664. **A** en recuerdos)] EN recuerdos, que pueden ser eventualmente ellos mismos a su vez recuerdos de grado segundo o superior)

665. **A** a mundos de la fantasía] a meros mundos de la fantasía

666. **A** evidente que ⊂ idealmente dicho

667. **A** *Las expresiones* la misma objetividad – en los mismos modos de aparición – las mismas orientaciones y notas aparentes – los mismos modos de alusión indeterminada – copresentación no intuitiva *deben todas espaciarse**

668. **A** por decirlo así. ⊂ Naturalmente hemos construido aquí un caso límite IDEAL en el marco de la evidencia (una idea kantiana). Pero también es evidente que incluso cuando tomamos en cuenta LAS VARIACIONES FÁCTICAS QUE SON EJECUTADAS TAMBIÉN EN LA DACIÓN DE SENTIDO CON LA MUDANZA DE LA ATENCIÓN, <...> las dimensiones <?> del sentido inmanente y del modo atencional y su relativa <?> independencia puede establecerse —

669. **A** que consistan] que en el caso límite ideal consistan

670. **A** *Sobre ésta y las líneas siguientes, se abre paréntesis, líneas onduladas al margen y om.* Aquí no se distingue entre la atención *objetiva*, que es presuposición necesaria para la ejecución "atenta" de las tomas de posición superiores, y estas <mismas>.

671. **A** *Om.* ¡Mejorar toda la página!

672. **A** positiva, ⊂ o quizá decimos mejor, entraña atención positiva,

673. **A** Las] Atención es aquí: las

674. **D** DE LA SUBJETIVIDAD] de la yoidad

675. **A** las funciones] las funciones espontáneas

676. **D** el ser] el mero ser

677. **D** *A* nóesis de nivel superior *om.* No NÓESIS, sino ACTOS de nivel superior

678. **A** en seguida *y* empírica *tach. sin sustituto*

679. **D** *Om. c. ro.* Sentido

*La composición espaciada se emplea en *Husserliana* para las expresiones que Husserl subraya; en esta traducción equivale a las VERSALITAS.

680. **A** *En* juicio como "idea", como esencia, *signo de interrogación al margen*
D como esencia *tach.; al margen signo de interrogación y om.* ¡MEJORA!

681. **A** el] un

682. **A** forma *tach. sin sustituto*

683. **A** conciencia del número; ⊂<se> puede también decir: pero no al <n>úmero entre comillas.

684. **D** *Om.* cfr. <p.> 189, 273, 247 ss.

685. **A** *A esta línea y las siguientes, om.* Juicio

686. **A** *A* "contenido" *om.* "materia" de juicio

687. **A** cesar] "cesar"

688. **A** íntegra ⊂ (ciertamente ello produce a la vez una modificación, pese a la identidad)

689. **A** superpone] "superpone"

690. **A** cesar] "cesar" *además om.* ¡Pero éstas son modificaciones!
C cesar. ⊂ Con el cesar tienen lugar también ciertas modificaciones fenomenológicas del estrato inferior.

691. **A** *Om.* Cosa, valiosidad, estado de valor

692. **A** *Om.* ¡NB! *Comp. también Anexo 51*

693. **A** y cosa] y lo que sea cosa

694. **D** *Signo de interrogación al margen de ésta y las líneas siguientes*

695. **A** alteración ⊂ de la multiplicidad en mudanza

696. **D** *Om.* Relativo, en efecto. El dato hylético es en efecto él mismo unidad, pero ciertamente inmanente, subjetiva-ingrediente – por otro lado, por detrás de ella, algo subjetivo de nivel superior, lo constituyente de esta unidad.

697. **A** etc. ⊂ Naturalmente todo ello vale para percepciones en el sentido más amplio y no meramente, digamos, para percepciones de *cosas*; vale para todos los actos originariamente dadores: a toda especie fundamental de objetividad le corresponden especies fundamentales de conciencia primigeniamente constituyente que le pertenecen esencialmente, es decir, primigeniamente dadoras justamente de ellas y de ningunas otras, y esta conciencia tiene esencialmente sus estructuras totalmente determinadas, cuya exploración <es> la tarea.

698. **D** *Signos de interrogación y de admiración al margen*

699. **A** *Antes de* Cabe *se abre un paréntesis (que no cierra en ninguna parte); además om.* desde aquí inservible *Comp. Anexo 53 y 54*

700. **A** *Anot.* Lo que se quiere decir es patentemente esto: el nóema de cualidad tiene entre los fragmentos integrantes *reales* de la conciencia su respectivo correlato en la sensación, pero una infinidad de sensaciones cambiantes sirve gracias a la función del animar <?> y <aprehender... ?> en la conciencia los datos de sensación, esto es <?> matizaciones, matización <... > cualidad *<el resto mutilado>*

701. **A** momentos] MOMENTOS

702. **A** de hecho ⊂ en las diferentes fases y matizaciones de las percepciones de LO MISMO *Comp. también Anexo 53*

703. **A** *Las expresiones* concretas – puras nóesis – momentos *(de la expresión* momentos noéticos) – pleno nóema *deben ser todas espaciadas*

704. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* NB ?

705. **D** *En* "sentido objetivo" *remisión a la p.* 270

706. **A** figurativas: ⊂ viviendo en la fantasía o en el recuerdo está "ante nuestros ojos", por ejemplo, una pintura, etc.
D *Om.* fácil de malentender

707. **A** (a los que, como en todas partes, corresponden caracteres noéticos paralelos) *debe espaciarse*

708. **A** *Om.* Discutible, y caracterizar con más precisión como expresión relativa

709. **D** o bien reflexionamos gradualmente sobre las nóesis, etc. *puesto entre paréntesis, al margen signo de interrogación*

710. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Todo el concepto de lo noético es precisamente problemático, tal como <está> introducido.

711. **A** los GRUPOS DE PROBLEMAS] los temas principales y los grupos de problemas referentes a ellos

712. **A** *Signo de interrogación al margen de ésta y de las líneas siguientes*

713. **A** *Signo de dele al margen de ésta y las líneas siguientes*

714. **A** *En* emparentados con aquellos *om.* no

715. **A** *Om.* Anexo <= *Anexo 55*>

716. **A** Distingamos ⊂ —siempre en la esfera dóxica, a <la> que se refieren provisionalmente todas nuestras distinciones <y> términos técnicos—

717. **A** REAL *tach., además om.* puede ser tachado *Comp. también Anexo 56.*

718. **A** atencionales] ATENCIONALES

719. **A** en cierto modo *y* DE MODO SIMILAR *puestos entre paréntesis*

720. **A** actual] real

721. **A** presente vivencial-de-fantasía. ⊂ Toda vivencia ES precisamente percibida en la conciencia interna.

722. **A** reflexionar interno] reflexionar interno con percatación

723. **A** Esta actualidad de la posición de existencia es, según lo antes expuesto, neutralizada en la conciencia *perceptiva* de imagen.] A la actualidad de la posición de existencia real <co>rresponde una actualidad de la posición de existencia neutralizada en la conciencia *perceptiva* de imagen. *Comp. el parágrafo conclusivo del Anexo 55*

724. **A** actual] real

725. **A** captada] CAPTADA

726. **A** (no neutrales, realmente ponentes) *tach.; al margen dos veces signo de dele y om.* ¡Equivocado! ¡Tachar!

727. **A** ponentes] PONENTES

728. **A** En la modificación de neutralidad de los recuerdos, esto es, de las] En las modificaciones de neutralidad de los recuerdos, esto es, en las *además om.* ¡Cambiar, más claro!

729. **A** posiciones] cuasi posiciones; *para ello* en el modo del dizque *queda entre paréntesis*

730. **A** sin actualidad de la posición *tach.*

731. **A** tampoco en otros casos engendrar la actualidad de la posición] tampoco puede ella en otros casos engendrar la actualidad de la POSICIÓN

732. **A** con variantes] con las variantes

733. **A** Esto es obviamente posible en todas las circunstancias *tach.; en vez de ello* anexo <= *Anexo 57*>

734. **A** *En vez de* en la MANERA DE EJECUTAR LA CONCIENCIA dentro del modo *cogito está* mejor: en el modo de conciencia dentro del modo de ejecución *cogito*

735. **A** *Línea ondulada al margen de este párrafo y om.* en vez de ello, anexo <= *Anexo 58*>

736. **A** *A* "real", "REALMENTE PONENTE" *om.* no está de acuerdo con <p.> 236

737. **A** *A* es *om.* tiene ?!

738. **A** Hallaremos, ⊂ como dijimos,

739. **A** *Desde* y una vez más *hasta* semejante *puesto entre paréntesis; om.* para ello el texto adjunto <= *Anexo 59*>
D *A ésta y la línea siguiente, om.* ¿Pero la posición como *fictum*?

740. **A** explícita] de primera, por así decir

741. **A** explícito] actual

742. **A** explicitada] actual

743. **A** explícita] actual

744. **A** acto] "acto"

745. **A** agrado, etc.] agrado, ponerse a fantasear, etc.

746. **A** actualidad ⊂ del *cogito*

747. **A** En esa medida, separamos más distintamente ACTOS EJECUTADOS y NO EJECUTADOS] En esa medida hablamos, por otro lado, e incluso LEGÍTIMAMENTE EN OTRO SENTIDO, DE ACTO o vivencia intencional y separamos luego entre ejecutados y no ejecutados (lo que por lo demás suena mejor que actos actuales <e in>actuales).
D EJECUTADOS ⊂ DESDE EL YO

748. **A** *De aquí al fin del párrafo (*de ser, etc.*) puesto entre paréntesis; comp. como ca. el Anexo 60*

749. **A** "TOMAS DE POSICIÓN" ⊂ del yo

750. **A** lato ⊂ de las vivencias intencionales en general

751. **A** *A esta línea y las siguientes, om.* Falta ciertamente poner de relieve la POSICIÓN como un momento particular en la vivencia intencional.

752. **A** título de neutralidad ⊂ pese a su extensión sobre el dominio entero de la conciencia

753. **A** tenía su] tenía en efecto su

754. **A** potencialidad ⊂ de las posiciones DÓXICAS.

755. **A** no-neutralizada o neutralizada] posicional o neutral

756. **A** sensibles] sensibles oscuras

757. **A** de nueva índole] nuevas

758. **A** doxológica] dóxica

759. **A** con todo *tach.*

760. **A** "vivencias intencionales"] vivencias "intencionales"

761. **A** Al pasar dijimos arriba muy correctamente que los caracteres de acto en general son "TESIS"] De ello ya hemos hecho uso arriba, los caracteres de acto en general valían para nosotros como "tesis". – La rectitud de esta ampliación se funda en la analogía esencial – *además en* arriba *remisión a p.* 234, 237 *y a* caracteres de acto *om.* Hablar de CARACTERES de acto como tesis es incorrecto.

762. **A** *A esta línea y la siguiente, om.* ¡El modo de expresión!

763. **A** *A* especies de posición *om.* Posición no es por cierto la nóesis entera, y si tampoco es un fragmento, entonces es algo que puede destacarse abstractivamente

764. **A** *A* ARCÓNTICO *om.* Anexo <= *Anexo 62*>

765. **A** *A* "caracteres de acto" específicos *om.* ¿Por qué se llaman caracteres de acto específicos?

766. **A** y le pertenece ⊂ (aquí está lo nuevo)

767. **A** susceptibles de ser puestos *puesto c. az. entre comillas*

768. **A** "posiciones"] posiciones

769. **A** lógico-expresivamente ⊂ Pero además ahora interviene claramente <la> ventaja particular de lo dóxico: <la> *objetivación* por mor de la cual <las> vivencias dóxicas <son> denominadas con razón las propiamente *objetivantes*. A saber:

770. **C** sintácticas] sintéticas *pero también om.* ¿sintéticas?

771. **A** *A esta línea y siguientes, om. c. az.* Síntesis de la conciencia primigenia del tiempo <comp. p.> 161
D *A esta línea y siguientes, om.* Síntesis del tiempo

772. **A** *Al margen de esta línea y las siguientes, remisión c. az. a la p.* 161

773. **A** *A esta línea y siguientes, om.* Anexo <= *Anexo 62*>

774. **D** *Om.* SÍNTESIS en lo sucesivo se equipara casi siempre con POLITESIS.

775. **A** *Trazo oblicuo al margen de ésta y las líneas siguientes. Comp. Anexo 64.*

776. **D** Remisión a *Investigaciones lógicas*, Tomo III, <p.> 160.

777. **A** neutral,] neutral, por ejemplo

778. **A** "el Seudo-Dionisio", ⊂ o a conformaciones de negación

779. **A** sintaxis] síntesis

780. **A** *Signo de dele al margen abarcando todo el párrafo*

781. **A** *Trazo oblicuo al margen de esta línea y las siguientes. Comp. Anexo 65.*

782. **A** *En* actualidad en cuanto fuente primitiva *remisión a p.* 253

783. **A** *A* "se nos ocurre" *om.* ¿Ocurrencia <de la cual son> pasajes paralelos anteriores?

784. **A** *Línea ondulada al margen de todo el párrafo que aquí inicia.*

785. **A** *Al margen de ésta y las siguientes líneas, signo de interrogación y om.* Falso. El expresar propio es el ajustarse de la expresión a lo propiamente dado, expresado (<¿>de la <subcapa?>).

786. **B** vacío y meramente verbal *puesto entre paréntesis*

787. **A** *A* método de la clarificación *om. c. az.* cfr. § 67, p. 125
D *Om. c. ro.* § 67, idea <del> método

788. **A** *A ésta y las siguientes líneas, om.* Ahí interviene algo del error de la página anterior.

789. **A** *A* SUBCAPA *om.* Ella está a menudo y en su mayor parte vacía, o sea, solamente en forma de la intención significativa misma.

790. **A** *Om.* NB

791. **A** *Signo de interrogación al margen*

792. **A** *Signo de interrogación al margen de esta línea y las siguientes*

793. **A** *A ésta y la línea siguiente, om.* Esto acaso no es correcto.

794. **D** realmente] "realmente"

795. **D** *A* "NÚCLEO" NOEMÁTICO *om.* = sentido objetivo *así como remisión c. ro. a p.* 187 ss., 208 ss., 197

796. **D** *Om. Investigaciones lógicas* III – *(no se da ningún número de página)*

797. **D** núcleo ⊂ en el sentido objetivo

798. **A** *A* "sentido noemático" *om.* = materia en el sentido de las *Investigaciones lógicas*
D *A* "sentido noemático" *om.* en las lecciones: sentido objetivo

799. **D** “en el recuerdo” *tach.; y om. a esta línea y las siguientes* más detalladamente <en p.> 209

800. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Anexo <= *Anexo 66*>

801. **A** *En* de que hemos hablado arriba *remisión a p.* 269 arriba

802. **D** “acto”, ⊂ no solamente una fase no independiente de acto

803. **D** NÚCLEOS DIFERENTES, ⊂ SENTIDOS objetivos *además om.* pero núcleo y sentido se separan más adelante, <comp. p.> 273

804. **A** *A* “OBJETO SIN MÁS” *om.* X; *a* “OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES” *om.* X (α, β, γ. . .)

805. **D** “SENTIDO” ⊂ (sentido objetivo)

806. **A** *A ésta y la línea siguiente, om.* contenido en el segundo sentido (frente a sentido)

807. **D** SINTÉTICOS *tach. sin sustituto*

808. **D** *A esta línea y la siguiente, om.* Hay que meditar esto de nuevo.

809. **A** *A esta línea y las siguientes, om.* ¡Muy imperfecto! ¡Anexo! <= *Anexo 67*>
D *De aquí al fin del § 132, puesto entre paréntesis; además, om.* Eso no podrá quedar así *y* (¿‘a “sentido”?) Este concepto, así comprendido, no es sostenible.

810. **D** El sentido] El sentido objetivo

811. **A** *A* SEGUNDO concepto de “objeto en el cómo” *om.* frente a: X (α, β, γ)

812. **D** Téticas y sintéticas] Monotéticas y politéticas

813. **A** *Om.* Cambio terminológico frente a las *Investigaciones lógicas.* “Sentido o significado” de las *Investigaciones lógicas* ahora identificado con PROPOSICIÓN.

814. **D** SINTÉTICAS] POLITÉTICAS

815. **A** *A* un <. . . > concepto de APARICIÓN *om.* UN concepto de aparición en referencia a “sentido”. Aquí entra sin duda: el lado que aparece como “apari<ción”> de las notas respectivas del ob<jeto> y en correspondencia con ello el objeto cabalmente como aquel que ahí nos aparece en el lado y en lo restante.
D *A* APARICIÓN *om.* aparencia [*Apparenz*]

816. **D** PROPOSICIONES ⊂ y de las aparencias y del "objeto mismo" entre comillas

817. **D** sentidos ⊂ variables

818. **A** *De aquí al fin del párrafo, signo de interrogación al margen*

819. **D** *A ésta y líneas siguientes, om.: Investigaciones lógicas* IV

820. **A** *A* Las operaciones sintáctico-analíticas *om.* operaciones sintéticas de la esfera analítica

821. **D** sintéticas] politéticas

822. **D** sintética] politética

823. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* NB

824. **D** *Om.* aparencias

825. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* constitución intersubjetiva

826. **A** *A ésta y las líneas siguientes, om.* Intersubjetividad en la reducción

827. **D** a cada *cosa* (...) corresponden] A CADA *cosa* (...) CORRESPONDEN

828. **D** *A* la identidad noemáticamente "mentada" de la X es "identidad real" *om.* no enteramente correcto *y ca.* lo idéntico noemáticamente "mentado" de la X es "lo real"

829. **A** *En vez de* a todo aparecer *hasta* "RACIONALMENTE MOTIVADA" *sería* más correcto: al sentido de *cosa,* EN TANTO QUE aparece en persona, pertenece la posición. La posición como posición de este sentido está motivada por el aparecer en persona. *Comp. también Anexo 68*

830. **A** albergar en sí una "plenitud"] tener una "plenitud" en el interior del núcleo pleno
B *En vez de* albergar en sí una "plenitud" *la* mejora sustancial: tener una plenitud en el interior del núcleo pleno

831. **A** *A ésta y líneas siguientes, om.* cfr. p. 15 *así como* comp. las anotaciones marginales en el ejemplar gris no empastado <?> del Anuario <= *en* **C**> *Comp. también Anexo 26*

832. **B** *A ésta y líneas siguientes, om.* Contradicción con p. 15 *Comp. también Anexo 26*
C *A ésta y líneas siguientes, om.* Contradicción de la terminología con p. 15 *Comp. también Anexo 26*

833. **A** ESENCIAS, en el otro de ALGO INDIVIDUAL] ESENCIAS y estados de cosas esenciales, en el otro de ALGO INDIVIDUAL y de estados de cosas individuales *Comp. también Anexo 68*
C *Om.* I. Ver eidético, II. Ver individual

834. **C** *A ésta y líneas siguientes, om.* Punto de vista supremo: evidencia INMEDIATA: 1. Algo individual – 2. Esencia; evidencia MEDIATA: 1. Algo individual evidente a CONSECUENCIA de la posición de otra cosa individual, <2.> Traslado de estados de cosas esenciales a casos dados. *Comp. también Anexo 70*

835. **C** *A ésta y líneas siguientes, om.* 1) ver asertórico, 2) ver apodíctico como ver intelectivo del ser de algo singular sobre la base de un ser eidético (o necesario) *Comp. también Anexo 70*

836. **D** *A ésta y las líneas siguientes, om.* cfr. p. 15

837. **C** *A ésta y las líneas siguientes, om.* A) Estado de cosas esencial, B) ¿generalidad?

838. **A** *A ésta y la línea siguiente, om.* Cruce de visivo e intelectivo, experimentante y eidético (*¿evidencia con lo apodíctico y lo asertórico?*) *Comp. también Anexo 70*

839. **C** FINALMENTE TODAS LAS LÍNEAS RETROCEDEN HACIA LA PROTOCREENCIA y su PROTORRAZÓN, o hacia la "VERDAD"] toda verdad reconduce en última instancia a la idea de la protoverdad.

840. **B** y FINALMENTE TODAS LAS LÍNEAS RETROCEDEN HACIA LA PROTOCREENCIA y su PROTORRAZÓN, o hacia la "VERDAD". VERDAD es patentemente el correlato] Toda verdad dóxica reconduce finalmente a la idea de la verdad absoluta (= adecuada), perfecta. Esta VERDAD es el correlato *Comp. Anexo 71*

841. **B** *A* correspondiente *anot.* ¡Al creer CORRESPONDIENTE! = Hay una evidencia absoluta (una evidencia adecuada). Verdad adecuada es una expresión un poco menos buena: verdad ABSOLUTA. Sin embargo, puede uno también sostenerla y decir que la adecuación consiste en que la verdad se ajusta al estado de cosas existente. El "hay" = el "hay" matemático. *Comp. Anexo 71*

842. **A** la verdad] la verdad absoluta

843. **A** la verdad] la verdad doxológica (finalmente la protoverdad)

844. **A** *Anot.* Comp. p. ej. arriba – *(no se da ningún número de página)*

845. **A** en el nexo] en el nexo de recuerdo que ha llegado a ser intuitivo

846. **A** infinito, ⊂ multidimensional, *Comp. también Anexo 72*

847. **B** *A* idea *om.* comp. en el otro ejemplar *(= una observación borrada en este lugar en* **A**. *Comp. Anexo 73)*

848. **A** *A* usualmente *om.* Esto lo ha malentendido Steinmann; como si yo quisiera restringir mi teoría de la evidencia también a los juicios.

849. **A** *A* POSIBILIDAD *om.* Esta es empero solamente posibilidad en el sentido único de la suposición.

850. **A** *A* "dogmáticamente" *anot.* Comp. I <*¿= Sección Primera?*>, p. – *(no se indica ningún número de página)*

851. **A** *Om.* Reflexión

852. **A** *Om.* intersubjetivo

853. **A** *A esta línea y las siguientes (¿pertinente a* todas las descripciones de la conciencia *abajo?), om.* ¿También la hylética?

II. MANUSCRITOS PARA LA REDACCIÓN DE LAS *IDEAS* I

A. MANUSCRITOS A TINTA[a]

ANEXO 1 /519/

COMPLEMENTOS PROCEDENTES DE LAS PRIMERAS ELABORACIONES[b]

<mayo de 1912>

En todos los enunciados empíricos[854] vienen a expresión las formas temporales. P. ej. Gotinga se encuentra junto al Lahn. Se habla de una Gotinga que es ahora y que es en una duración que se despliega alrededor del ahora. Y el ahora es la forma temporal actual del presente, que en el "es" viene también a expresión en tanto que está mentada la cualidad como cualidad que le conviene al objeto en esta duración, desplegándose ella misma sobre esta duración. (Y el ahora es la actualidad temporal.) Gotinga fue antes un villorrio miserable. Ahí está Gotinga eventualmente pensada como la Gotinga de ahora, pero que sólo en un trecho anterior (indeterminado) de su duración fue un pobre villorrio. En cambio, César cruzó el Rubicón: ése es el César pasado, cuyo haber sido recibe su sentido por la relación con el ahora experimentado (del experimentado judicativamente).

Las formas temporales son: es ahora, ha sido, está llegando a ser. Tenemos igualmente determinaciones de LUGAR: está ahí, orientado según todas las direcciones espaciales posibles en torno al aquí absoluto, el aquí experimentado.

Siempre hay un halo de experiencia, un esquema de espacio-tiempo que es un esquema experimentado, que quien percibe y quien juzga lleva por así decir consigo y que a su vez lo lleva a él en sí en cierta manera, en tanto que quien experimenta se pone a sí mismo en el ahora y aquí como el suyo. Cómo lo hace, esa es una cuestión por sí misma.

[a] Para esta y las siguientes designaciones de los manuscritos comp. la "Introducción del ed." en el primer semitomo de esta edición, p. XXXIV ss. – N. del ed. [La traducción de esta Introducción se encuentra en este volumen en pp. 27–73. (*N. del t.*)]

[b] Comp. § 6 (y § 27) de las *Ideas* I. – N. del ed.

El esquema de experiencia no es empero forma vacía sin contenido. El ahora y aquí y el entorno que se agrupa a su alrededor está siempre lleno: un horizonte originariamente espacio-temporal está determinado como / lleno; su plenitud reside en la objetividad actualmente experimentada y en el cuerpo siempre actualmente experimentado, cuerpo que lleva en sí el aquí y el ahora. Igualmente la vivencia actualmente experimentada con su ahora actual y las retenciones y recuerdos actuales, si bien parcialmente indeterminados. Mientras más lejos llegue la plenitud experimentada, la propiamente intuitiva, más claro y más determinado será el horizonte. Más allá de ello se extiende empero un horizonte sin fin más oscuro y más indeterminado. Y ahí es preciso aclarar cómo se ejecuta la posición, digamos de algo dado, de una rememoración o una empatía, hacia el horizonte; cómo, digamos, un horizonte recordado, que tiene él mismo su punto central y su entorno claro y oscuro, es incluido en el horizonte actual. /520/

Así en los juicios empíricos singulares y así en los particulares y universales, también en los juicios que expresan leyes de la ciencia de la naturaleza. La generalidad en cuanto empírica significa el siempre y en todas partes, y ello comprende como punto de orientación el ahora y aquí.

Los juicios empírico-psicológicos tienen también referencia a un punto central de la experiencia, y no sólo temporal.

Yo tengo sensaciones, juzgo, siento: ahora.

Yo he tenido sensaciones, he juzgado: hace un momento, en el pasado anterior, etc.

Yo tendré sensaciones, juzgaré, etc.

Otro tiene sensaciones, juzga, etc., o ha juzgado, etc.

Estas sensaciones, estos fenómenos psíquicos están referidos a un sujeto, que tiene su ahora actual conciente EN ellos mismos o, en referencia a un ahora actual de sus vivencias actuales, tiene conciente un pasado o venidero psicológico. Por otro lado, yo, el que juzga psicológicamente, estoy ahí y tengo mi ahora y aquí, en referencia a él mi esquema espacio-temporal, y orientados en él los cuerpos ajenos y mediatamente también los yos ajenos. Y el esquema de tiempo ajeno tiene referencia a mi esquema de tiempo y mi esquema espacio-temporal actualmente experimentado y tiene, en referencia a ellos, su "simultáneamente", su ahora puesto empáticamente, que está puesto como "simultáneo" con el ahora experimentado, y su pasado o venidero, los cuales tienen a su vez su relativo enlazamiento a mi ahora y mi espacio-temporalidad originaria y experimentada. La posición pura pone precisamente puras singularidades, y éstas no son ninguna

otra cosa que posibilidades ideales, como singularizaciones de ideas que no implican una existencia *real* de tales singularizaciones. Pero la posición empírica pone una existencia *real*, que le quita a la singularidad el carácter de pura y le pone el sello de existente. En una ocasión, la posición se ejecuta en la conciencia pura de la idealidad, sin que por ello una idea se convierta en objeto-sobre-el-cual; en la otra, en la conciencia de experiencia,[855] que no sólo es ponente de ser, sino que se hunde en la existencia, o sea, presupone un suelo de existencia conciente.[856]

Podemos aclararnos las cosas con ejemplos. Toda singularidad representable en ecceidad,[857] por ejemplo, cuando digo Gotinga, Napoleón, / esta mesa, es conciente como existencia individual debido a /521/ que lo individual aparece referido al *hic et nunc* actual, que es el punto de orientación absolutamente necesario, aunque fluyente, de todo ser individual. Me hallo a mí mismo en el ahora y aquí, y de él es inseparable el yo en su actualidad de ser. Todo lo individualmente[858] representable está necesariamente en esta representación orientado en referencia a mí precisamente mediante el ahora y aquí, en referencia al cual está necesariamente orientado. El yo y su ahora y aquí actual no es en ello objeto-sobre-el-cual, pero es necesariamente co-conciente. Todo lo que es individualmente objetivo es conciente COMO orientado a ello. El ahora y aquí no es algo pensado, no es algo representado indirectamente, digamos mediante conceptos. Representado indirectamente es el aquí y ahora que yo en la captación empática de otra persona le adscribo como su punto básico de orientación. Pero al otro mismo, y a todo lo que me represento como orientado en referencia a él, sólo puedo representármelo en orientación a mi aquí y ahora inmediato, por así decir vivo, en cuanto mi entorno. Podemos expresar eso también así: todo *objeto* individual es[859] sólo representable como *objeto* de mi ENTORNO, el entorno de quien vive la representación. Ello solamente es otra expresión para decir que todo lo individual representado en esta ecceidad[860] <tiene> necesariamente orientación al punto central del entorno, al aquí y ahora, que es necesariamente conciente junto con el yo que vive la representación, y en verdad conciente originariamente, conciente perceptivamente, experiencialmente. Esto es, pues, el terreno básico de toda conciencia de experiencia. Así como no puedo experimentar nada, no puedo poner nada en ecceidad, sin poner mi punto central de experiencia, mi aquí[861] y ahora y un[862] horizonte espacio-temporal sin fin, que es él mismo experimentado, así tampoco puedo imaginar nada sin imaginarlo en referencia, ya al aquí y ahora experimentado y al horizonte de experiencia, o sea al es-

quema de orientación experimentado, ya en referencia a un esquema de orientación imaginado.

Permanezcamos en el caso de la experiencia o en el del juicio de experiencia que se rige por la experiencia. Todo juicio singular sobre el ser individual pone las representaciones singulares, esto es, aquellas que en él representan ecceidad, dentro de su esquema de orientación como esquema de experiencia, esto es, en el esquema de tiempo y el esquema de espacio puestos actualmente de modo experiencial. Si digo que Gotinga se halla junto al Lahn, la forma temporal del presente indica la inserción en el presente actual, el presente puesto y experimentado a través de mi punto central de orientación temporal. Gotinga es representada como un ser duradero, y la duración se agrupa alrededor de este punto de actualidad y se hace por ello ella misma una duración real,[863] en cuanto duración realmente puesta. [864]Si digo que Cartago era una colonia fenicia, entonces está puesta como sida. La palabra sida apunta necesariamente a su vez al ahora actual, recibe su sentido en referencia al carácter del haber sido: desde mi ahora tengo el horizonte sin fin del pasado empírico y tengo igualmente un
/522/ horizonte sin fin de / futuro empíricamente puesto, y en este entorno de tiempo yace todo aquello de lo cual hablo como ser individual, real y empíricamente posible. E igualmente en lo que concierne al espacio. Todo lo espacial es un allá para el aquí en multiplicidad tridimensional. Sólo en la medida en que entre mis orientaciones y las de algún otro haya ciertas relaciones de intercambio que cada uno desde su orientación pueda captar y reconocer, sólo en esa medida es posible la comprensión y el poner y juzgar intersubjetivo. Ahora bien, si juzgamos nosotros en representación INDETERMINADA, particular o universal, entonces podemos llevar a cabo las representaciones indeterminadas con un sentido tal que aprehendemos los objetos de representación como pertenecientes al yo o al punto central de orientación ACTUAL, experimentado, o sea, como objetos que forman parte del horizonte empírico. LA POSICIÓN JUDICATIVA es entonces EMPÍRICA. Si decimos que todos los *cuerpos* materiales se someten a la ley de la gravitación, se quiere decir que todos los *cuerpos* que ahora son o antes fueron o en el futuro serán: con ello, la universalidad está referida a la realidad empírica, al horizonte predelineado y puesto, por ser experimentado a través de mi existencia actual, a través de mi ahora y aquí actuales. Ello vale, por ende, en todos los juicios de experiencia, así tengan también carácter de ley y así las objetividades-sobre-las-cuales, que en la ley son dejadas completamente indeterminadas y como cualesquiera, no experimenten ellas mismas ninguna posición. No enuncio que hay *cuerpos* materiales, y la existencia de tales *cuerpos*

no se halla, o no necesita hallarse, en el sentido de la proposición. Puedo meramente mentar: lo que en general es un *cuerpo* material tiene que ser pesado. Y, sin embargo, el juicio es empírico y contiene un suelo de realidad: éste reside en el modo empírico de conciencia, en tanto que pongo en referencia la generalidad de la representación de *cuerpos* con este horizonte experimentado. Se ha ejecutado una posición de existencia, que puedo expresar, cuando digo: no todos los *cuerpos* simple y llanamente y en generalidad pura sin más, sino todos los *cuerpos* de la realidad, a saber, la realidad individual que se encuentra en el espacio y en el tiempo como horizonte infinitamente formal, son pesados. Este horizonte no es un horizonte puramente pensado, sino un horizonte puesto y él mismo experimentado como horizonte de experiencia a través de mi aquí y ahora experimentado.

Pero si desconectamos el *hic et nunc* actual como punto de referencia de la orientación para las objetividades de representación indeterminadas, si cortamos en cierto modo el enlace con esta posición de experiencia fundamental y con ello también la posición del horizonte espacio-temporal actual, entonces permanece en estas objetividades[865] un horizonte "meramente" PENSADO.[866] Y ahora podemos, en referencia a esta mera idea de un horizonte espacio-temporal, ejecutar en el pensamiento puro una posición general indeterminada, por ejemplo cuando juzgamos: todos los *cuerpos* son extensos.

Todo lo extenso está sometido respecto de su extensión a las leyes geométricas, etc.

Hablé de todos los *cuerpos*, pero no de *cuerpos* que yo orientara con /523/ respecto al aquí y ahora actuales, como si a partir de mi aquí pudiera moverme hacia ellos, como si desde mi ahora pudiera hallarlos en el transcurrir del tiempo. No puedo tener experiencia de *cuerpos* sin orientación con respecto al[867] ahora, pero puedo imaginarlos y los encuentro[868] orientados con respecto a un punto de orientación imaginado. Y ahora puedo ponderar, completamente libre de toda posición actual de existencia, qué pertenece a un *cuerpo* como tal, como quiera que se piense orientado y ya sea que ocurra y sea comprobable en la experiencia o no, y ya sea que en general haya algo en realidad o no, qué pertenece a un *cuerpo* como *cuerpo*, qué conforma su idea, qué le conviene como singularización, como "puramente" <correspondiente> a la idea de *cuerpo*, y qué no. Así en todos los juicios puramente cronológicos, puramente geométricos, puramente aritméticos.

Si decimos de una recta cualquiera que puede ser tomada como radio de un círculo, etc., estamos libres de toda referencia a lo con-

ciente en la experiencia *hic et nunc*. El *hic et nunc* que en tal caso se cierne ante nosotros es él mismo ideal.

ANEXO 2
<EIDÉTICA DE LA NATURALEZA Y EIDÉTICA DEL ESPÍRITU>
<quizá de junio de 1912>

Anudamos[869] nuestras reflexiones a la proposición formulada (arriba, § 6)[a] de que a todo auténtico género supremo (material) de objetos empíricos, a toda región de objetos empíricos <tiene> que corresponder una esencia regional y, conforme a ello, a toda ciencia empírica regional, una doctrina de esencias regional, una eidética. En este sentido, decíamos, a la ciencia empírica (o al complejo unitario de las disciplinas empíricas) que se refiere a la naturaleza material, corresponde la ONTOLOGÍA de la naturaleza, la ciencia "pura" (esto es, eidética) de la naturaleza, en un sentido ampliado opuesto al sentido kantiano. Si partimos de la naturaleza experimentada, ella es naturaleza temporal, espacial y específicamente material, y con ello se expresan patentemente grupos de determinaciones que pertenecen esencialmente a todo *objeto* de la naturaleza. Si pasamos ahora a la esencia pura, al eidos, tenemos como resultado disciplinas eidéticas en referencia a la esencia de tiempo como tal, o de lo temporal como tal, en referencia al espacio y lo espacial como tal; en referencia a lo espacio-temporal como tal surge la idea del movimiento, la que por su lado da ocasión a investigaciones eidéticas. Finalmente, en referencia a la plena esencia del ser material, específicamente "físico", que encierra en sí más que espaciotemporalidad, aunque necesariamente tam-
/524/ bién ésta, / surgen nuevas proposiciones eidéticas, como las que Kant contemplaba bajo el título de ciencia pura de la naturaleza (o metafísica de la naturaleza). Así, cronología, geometría, foronomía, física eidéticas, van aquí juntas, como ciencias que pertenecen a la "idea" de la naturaleza, a la naturaleza en el sentido estrecho del mundo físico.[870]

Precisamente de esta manera habría correspondido a las ciencias del espíritu empíricas, ante todo a la ciencia empírica del espíritu individual, una eidética, por ende a la psicología empírica una psicología puramente *racional*.[871] Si ésta tiene que ver mucho o poco con la psicología *racional* del siglo XVIII, aquí no nos concierne, y tampoco[872] la crítica que Kant aplicó a la última.[873] De lo que aquí hablamos es, en efecto, una cosa en sí clara y comprensible, una doctrina esencial del espíritu EXACTAMENTE en el sentido en que la geometría es una

[a] Comp. *Ideas* I, § 9.- N. del ed.

doctrina esencial del espacio: así pues, no más y no menos "metafísica" que ésta.

Si con esta idea se designa realmente una ciencia rica en contenido, entonces se abren naturalmente también perspectivas de consecuencias científico-teóricas y científico-prácticas para una[874] *racionalización* metódica de la psicología empírica, análoga a aquella que experimentará <la> ciencia física de la naturaleza de la época moderna.[875] Así como la ciencia física[876] de la naturaleza nomológica y nomológicamente explicativa de nuestro tiempo halla la fuente de su *racionalidad* en el grupo de disciplinas eidéticas que pertenecen a la idea pura de la naturaleza, y así como ella, nutriéndose de estas fuentes, pudo elevarse al menos en grandes dominios sobre el nivel inferior de la historia natural física "meramente descriptiva"[877] y la teoría experimental al nivel de la ciencia *racional*,[878] exactamente así sería de esperar que merced al cultivo de la psicología eidética se le abrieran a la empírica fuentes de *racionalidad* mediante las cuales esta última llegara a un nivel científico más alto, a ser una ciencia racional[879] en buen sentido, o una ciencia[880] capacitada para la explicación racional. Como aclaración nótese aún que por el lado de la naturaleza física, la química en sus comienzos y la terapéutica médica pueden ilustrarnos el nivel inferior, la física "teórica" o "racional" (como antes solía llamársela) el superior, e igualmente la historia natural[881] explicativa[882] a partir de la física racional, como la mineralogía (en la medida en que realmente explica).[883]

ANEXO 3
<DE UN BORRADOR PARA EL § 11>
<alrededor de junio de 1912>

Es menester ahora una diferenciación importante en el dominio de las objetividades en el más amplio sentido,[884] la cual se refleja en una[885] fundamental diferenciación de significado[886] (o diferenciación de "gramática-pura") / entre formas sintácticas y "*materias*" o "sustratos" sintácticos. Con ello se señala[887] una división radical de las categorías analíticas,[888] y justamente en categorías sintácticas y categorías del sustrato. /525/

Por objetividades sintácticas entendemos aquellas que son derivadas de otras objetividades mediante formas sintácticas (o llanamente "sintaxis"). Las categorías que corresponden a estas formas las llamamos categorías sintácticas.[889] Tales categorías son estado de cosas, relación, unidad, pluralidad, número, orden, etc. Podemos designar la situación esencial que tiene aquí lugar también así: todo[890] objeto,

en tanto que es explicitable, referible a otros objetos, en breve, lógicamente determinable, adopta diferentes formas SINTÁCTICAS. Como correlatos del pensar determinativo se CONSTITUYEN objetividades de nivel superior, cualidades y objetos cualitativamente determinados, relaciones entre algo objetivo y otro algo objetivo, pluralidades de unidades, miembros de órdenes, objetos como portadores de determinaciones numéricas ordinales, etc. Si el pensar es predicativo, entonces surgen paso a paso expresiones y formaciones significativas apofánticas inherentes, las cuales[891] reflejan estas objetividades con sus formas sintácticas precisamente a la manera de las significaciones en el medio de sus formas significativas sintácticas. Las[892] objetividades sintácticas pueden, como las objetividades en general, fungir a su vez como sustratos de formaciones sintácticas, lo mismo que éstas, etc. A la inversa, toda formación semejante retrotrae evidentemente a sustratos últimos, a objetos de nivel primero e ínfimo, es decir, a objetos que no son ya formaciones analítico-categoriales, o sea, que en sí mismos ya no contienen nada de aquellas formas ontológicas, las cuales son...[a] Las objetividades[893] en general se dividen, pues, lógicamente, en sustratos absolutos y objetividades sintácticas, mientras que las últimas contienen necesariamente sustratos absolutos como *materias* sintácticas de sus formas sintácticas. En relación con los sustratos llamamos a las objetividades sintácticas también "meras derivaciones lógicas". Donde hablamos simplemente de sustratos[894] hemos de referirnos siempre a sustratos absolutos, a menos que se hable expresamente de sustratos RELATIVOS.

/526/ ## ANEXO 4

AUTOCOMPRENSIÓN SOBRE MI CAMINO EN LAS *IDEAS*[b] [895]

<quizá de junio de 1912>

La primera consideración es ingenua.

Pues los problemas epistemológicos afectan en efecto la posibilidad de una validez de la experiencia, así como la[896] de la intuición transeúnte de toda especie. El problema de la trascendencia se plantea primero como problema de hecho. Pero se convierte de inmediato en problema eidético. Esto tiene en efecto que ser más detenidamente expuesto en la consideración epistemológica misma.

La consideración ingenua tiene, pues, que ser limitada en su ingenuidad epistemológica.

[a] Según el § 11 puede completarse: "meros correlatos de las funciones de pensamiento (atribuir, denegar, referir, enlazar, contar, etc.)". – N. del ed.

[b] Escrito como preparación para su redacción.

La consideración puede mantenerse así sin cambio radical. Ingenuamente[897] comienzo con la contraposición de verdades de hecho — verdades eidéticas. E igualmente experiencia y visión eidética o intelección de esencias.

Asciendo así hacia el paralelismo de la ciencia eidética de la naturaleza y del espíritu y, en ésta, de fenómenos.

Ahora el giro contra el NATURALISMO. Éste impugna las ideas en general y el pensamiento puro en general. Podemos ver intelectivamente que eso es a la vez contrasentido y frívolo. Toda especie de conciencia dadora tiene su derecho. Que yo veo, es la última fuente de conocimiento. No toda mi exposición anterior se halla "antes de toda filosofía", o por lo menos no en todo sentido. Sino que la cosa está así:

a) Mientras no sé nada de teoría del conocimiento, mientras soy ingenuo, puedo con generalidad argumentar de tal manera que digo: impugnar la peculiaridad del conocimiento eidético es un prejuicio. Así como confío y tengo que confiar en la experiencia, así también en el pensar puro. No necesito ninguna filosofía como filosofía predada para plantear esta consideración. Puedo estar lleno de desconfianza respecto de toda filosofía y dejarla seguir y estar en su camino, y me pongo esto en claro: lo que veo, lo veo.

Me explico: una afirmación no es una afirmación vacía si se rige por la experiencia; y la experiencia tiene fuerza en tanto que no surjan contraexperiencias. Igualmente: una afirmación que se legitima mediante la mera aclaración del "sentido"[898] (o que queda por ello caracterizada como contradictoria), tiene derecho (o carece de él). Y hay tales enunciaciones; impugnarlas por principio es un contrasentido.

Este es un tipo de argumentación como el que ofrezco en los *Prolegómenos*. También puedo ver intelectivamente: seguir la "intelección" es el principio de todos los principios. Y la intelección es juzgar sobre la base de la dación, ajustándose inmediatamente a ella.

b) Si entro en esta pugna, entonces tengo que decir ahora: ésta es /527/
una pugna epistemológica. Y ésta, en cuanto a LO MÁS GENERAL, está resuelta en tanto que remito al ver y a su fuerza, y, viendo, lo compruebo a él mismo. Pero la teoría del conocimiento misma no está con ello realizada. Y lo que aquí se implica: si hablo de una ciencia natural *racional*[899] y de una psicología *racional* y he afirmado su posibilidad,[900] también la posibilidad de una aritmética *racional*, de una geometría *racional*, entonces ello está precisamente sujeto a la pugna de SI aquí habla realmente la "intuición dadora"; y si ella habla, cuán lejos puede llevar y si realmente lleva tan lejos para hacer posibles estas discipli-

nas. Ahí residen en efecto los problemas: ¿PUEDE una *cosa* ser "dada", dada ella misma originariamente? ¿Puede ser dada la "idea" de una *cosa*? Solamente lo inmanente puede ser dado y con ello también la esencia de lo inmanente. ¿Cómo es entonces posible la experiencia? ¿Cómo es posible el conocimiento de la naturaleza, cómo el conocimiento geométrico puro? Etc.

¿Debo entonces adentrarme aquí en la teoría del conocimiento?

Eso contradice mi marcha. Yo no quiero llegar a la fenomenología a través de la problemática epistemológica.

Tengo entonces que permanecer en estado de inocencia.

¿Cómo puedo hacerlo? Simplemente de modo que precisamente no lleve la argumentación fuera del terreno del CHOVINISMO CIENTÍFICO-NATURAL, fuera del terreno de la ingenuidad. Y quizá todavía agregue: uno practica de hecho el pensar eidético y lo hace valer de hecho en el contexto científico-natural, y acto seguido reflexiona uno sobre ello y no lo quiere reconocer. En parte siguiendo prejuicios filosóficos venidos de fuera.

En particular habría que incluir algunas proposiciones del contenido siguiente:

La[a] geometría es el gran instrumento de la ciencia de la naturaleza. *De facto* no procede empíricamente — no fundamenta mediante observación y ensayo. ¿Acaso experimentos en la fantasía? Sinsentido. ¿O se dice: "En la experiencia del género humano, en la experiencia precientífica que ha tenido lugar hasta ahora se ha reunido un tesoro de experiencias geométricas a las cuales yo sólo doy expresión"? Pero la ciencia no se funda en experiencias precientíficas, sino en científicas. El vago recuerdo empírico general de que los *cuerpos* caen, no brinda ninguna proposición de la física: toda vez que los *cuerpos* también ascienden. Yo hago observaciones y experimentos. Tengo experiencia según métodos científicos. ¿Pero cómo en la geometría? Etc. O: ¿dónde están las experiencias científicas de las proposiciones aritméticas, etc.?

*

/528/ La[b] ciencia de la naturaleza ha llegado a ser grande debido a que ha HECHO A UN LADO EL ESCEPTICISMO FILOSÓFICO. Digo "hecho a un lado", y no: superado. Pues ella no ha resuelto los problemas escépticos, y la índole de la reacción contra el escepticismo, por justificada que esté, por apropiada que <sea> para poner de manifiesto

[a] Comp. sobre ello § 25. – N. del ed.
[b] Sobre este aparte comp. § 26. – N. del ed.

su contrasentido, no es, sin embargo, todavía aquella que resuelve los problemas que se plantean por él y que dé satisfacción a los motivos que desplegaron en él su ímpetu. La ciencia de la naturaleza impide la marcha del conocimiento científico[901] cuando hace a un lado el escepticismo sólo respecto de la experiencia y no respecto de lo eidético. Y cuando ella introduce furtivamente lo eidético en su método sólo bajo una falsa bandera empírica. Pues de esa manera nos cierra o impide la entrada a grandes ámbitos eidéticos: aquellos que no están exigidos por la fuerza de la intención de su propio método en la naturaleza física (de los sitios clásicos de la ciencia de la naturaleza), o que fueron prefigurados por el antiguo platonismo.

Si, por ende, concedemos validez con plena conciencia a lo eidético, entonces tenemos vías libres para una psicología *racional* y con ello para la fenomenología: ante todo vía libre para la fundamentación eidética de la psicología.

El camino exige, pues, también este desarrollo y la insistencia expresa en que seguir la voluntad de razón, de la intuición dadora y en especial de la experiencia, no excluye que la posibilidad de la experiencia tenga grandes oscuridades y difíciles problemas, y quizá también la posibilidad de la intuición eidética. Y que aquí hay motivos para rechazar en la interpretación lo claramente dado y así confundir la marcha del conocimiento *objetivo*. Pero uno puede ante todo apoyarse en el principio de la dación (como principio fundamental del método) y simplemente seguir la sucesión[902] de las disciplinas empíricas y eidéticas posibles.

La prosecución de la consideración avanzaría después de modo que ante todo discutiera más detenidamente la reducción eidética. Para alcanzar la ciencia puramente eidética y estar seguros en cada paso, y ante todo en el comienzo, de que no acarreamos nada de ciencia fáctica; para estar también seguros ante malos entendidos que por anticipado han interpretado lo eidético, convirtiéndolo, digamos, en fáctico, ejecutamos por principio la "reducción eidética". En ella también la desconexión del yo en cuanto *factum*.

ANEXO 5 /529/

<PSICOLOGÍA *RACIONAL* Y FENOMENOLOGÍA>
<alrededor de julio de 1912>

Sobre la relación de la psicología *racional* y la fenomenología tengo que expresarme muy cautelosamente.

Tiene que decirse expresamente que el sentido de mi exclusión de la psicología *racional* sólo es el de que excluyo la META de una

exploración de la *realidad* psíquica, de la idea del espíritu y de lo perteneciente al espíritu como tal, y quiero explorar la "conciencia" y los fenómenos de conciencia puramente según su esencia propia y según sus relaciones esenciales, sin preguntar qué las hace vivencias de espíritus, o sin plantear esta pregunta como pregunta rectora.

Puede ser que las vivencias no sean pensables sin espíritus:[a] entonces ello tiene que desprenderse de la esencia misma de las vivencias.

Cómo se sitúan la fenomenología y la psicología *racional* una respecto de la otra, ello queda ABIERTO desde un principio. Aunque de inmediato se ve que la doctrina de esencias de las vivencias tiene que tomar su lugar en la psicología *racional*, con sólo que tomemos la idea de espíritu en la manera más general. Se pregunta también, sobre la idea de espíritu (*nous*), cómo hay que delimitarla. Si aceptamos que debe ser esencialmente una (aunque quizá no necesariamente) con la idea del cuerpo o no. En todo caso el espíritu debe ser una unidad "*real*", una unidad cósmica.

Éste es acaso el pensamiento principal: la unidad del mundo y la de las unidades que toman su lugar en la unidad del mundo y que fundan la unidad del mundo: éstas son las *realidades* COSMOLÓGICAS. Éstas son las que estudiamos en las ciencias cosmológicas.

La fenomenología no quiere ser, empero, ni cosmología empírica ni cosmología racional. Según ello se separan ciertamente la actitud natural y la fenomenológica, en tanto que la natural es cosmológica y la fenomenológica no. En ambos lados estamos orientados a algo material. O la división de las ciencias en cosmológicas y fenomenológicas no es completa (prescindiendo de que la doctrina fenomenológica de esencias no es nada separado frente a la psicología *racional*), queda todavía espacio para las ciencias FORMALES. ¿Y sólo para ellas? Pero no se trata de eso. La distinción de la actitud cosmológica y la fenomenológica es importante precisamente porque uno está naturalmente inclinado a psicologizar lo fenomenológico.

/530/

ANEXO 6
<BORRADOR DE UNA INTRODUCCIÓN A LAS *IDEAS* I>
<alrededor de julio de 1912>

La meta de las siguientes reflexiones es un ascenso a la idea de la fenomenología pura, esta ciencia fundamental de la filosofía y la psicología que sólo muy recientemente ha hecho irrupción. Tal ascenso es totalmente necesario. Pues el peculiar ámbito de investigación de la

[a] No, eso no es lo esencial.

fenomenología no yace en el interior del horizonte de conocimiento infinito que abarca la ACTITUD NATURAL de la mirada investigadora sobre el ser *real*.[903] Dentro de este horizonte se halla toda ciencia de la naturaleza, toda ciencia de la existencia que ha de determinarse espacio-temporalmente, de lo físico y lo psíquico. Tampoco llegan más alto todas las disciplinas científicas que, al igual que la geometría pura, la doctrina pura del tiempo, la doctrina pura del movimiento, y así en general la "ciencia pura de la naturaleza",[904] se refieren[905] a la esencia (la idea pura) de la naturaleza en general, y quieren por ende explorar las verdades[906] sin las cuales el ser *real*[907] (sea físico o psíquico) no puede ser pensado, por mucho que, por lo demás, ampliemos o angostemos el marco de tal conocimiento. Todas estas ciencias están dirigidas al ser *objetivo*,[908] a la *realidad*; como ciencias de la actitud "natural" van a las cosas *reales* y no a fenómenos en el sentido de la fenomenología pura. Cuando, como ocurre en la psicología, ellas van alguna vez a fenómenos de cosas, entonces ciertamente no van a fenómenos "puros" (sino a fenómenos *reales*), los que más bien surgen sólo mediante procesos de reducción peculiares, y eso sobre la base de reflexiones y desconexiones de juicios que *a priori*, esto es, necesariamente, han de ser ejecutadas en atención a todo tipo de objetividad. Se requieren meditaciones conducidas metódicamente para traer a la evidencia la posibilidad, el sentido y el fin de tal "reducción fenomenológica", y con ello conquistar el campo de trabajo de la fenomenología pura, esta ciencia completamente novedosa[909] frente a todas las ciencias "naturales", pero referida a todas y complementaria de ellas. Los fenómenos puros, trascendentales, no son simples de mostrar; no basta para ellos un mero volverse de la mirada y en todo caso una abstracción o una ideación corriente, como es el caso para objetos de las esferas de conocimiento naturales.

Con ello está a la vez dicho que la fenomenología pura o trascendental,[910] en el sentido aquí manejado,[911] se distingue tajantemente de toda psicología. En la psicología y la filosofía alemanas de nuestros días, fenomenología es una palabra en boga. Pero se suele entender por ella un análisis de las configuraciones de conciencia y de los fenómenos inmanentes a ellas en el marco de la experiencia interna inmediata. Una fenomenología semejante no sería ciertamente nada radicalmente nuevo, sino el estrato básico obviamente imprescindible de toda / psicología empírica. Todo conocimiento de experiencia psi- /531/
cológico retrotrae en efecto a las captaciones inmediatas de vivencias psíquicas, captaciones que el psicólogo ejecuta en su "experiencia de sí mismo". Si se encuentra una falta de la psicología que se practica hasta hoy en el hecho de que ella no ha conseguido un desarrollo su-

ficientemente comprehensivo y sistemático de los análisis inmediatos de la experiencia, la corroboración de esta falta no llevaría a ninguna ciencia POR PRINCIPIO nueva, sino a lo más a una disciplina particular fundante de la ciencia dada. Aquí nosotros queremos fundamentar la posición de que frente a esta fenomenología psicológica, que abarca todas las descripciones inmanentes semejantes de lo que puede darse en la experiencia psicológica, se requiere de una cierta fenomenología "pura" o trascendental, la cual nos suministra conocimientos[912] por principio[913] novedosos, los cuales, pese a todo parentesco con los psicológicos y pese a toda la importancia que aspiren tener para una fundamentación radical de estos últimos, han de ser segregados por principio de la psicología. A esta fenomenología pura la llamamos también trascendental, porque únicamente por ella pueden ser definitivamente formulados y resueltos todos los problemas filosófico-trascendentales genuinos. El penoso malestar que tiene que sentir cualquiera que desde las ciencias *objetivas* (las de la actitud natural) con sus problemas y métodos claros sale a la oscuridad de la crítica de la razón y la filosofía, tiene su fuente en que el cambio de actitud fundamentalmente esencial para captar nítida y claramente la problemática de la crítica de la razón y la metafísica,[914] no es ejecutado con plena conciencia y en radical pureza con la reducción al fenómeno puro, y entonces no puede ser de inicio ejecutado. Sólo con el establecimiento de la fenomenología pura alcanzan la crítica de la razón y la filosofía su claridad interna perfecta, su separación segura, su libertad respecto de todas las mezclas de "psicologismo" y de "naturalismo" de todo tipo que circulan con ellas atentando contra su sentido.

Por vez primera gracias a ella se vuelve comprensible[915] por qué todas las ciencias de la actitud natural, por perfecto que pueda ser su cultivo, necesariamente tienen que ser "dogmáticas" o, lo que es lo mismo, que según su esencia dejan abierta una dimensión de problemas (los de la teoría de la razón) que se hallan fuera de sus dominios peculiares; o, lo que correctamente entendido significa de nuevo lo mismo: por qué ellas requieren de una "crítica" trascendental, que es algo por principio distinto de toda crítica que pueda ejecutarse en el marco de la actitud natural.

En tanto, con todo ello tocamos intereses que en un principio queríamos excluir. Para la índole actual del ascenso a la fenomenología, nos proponíamos dejar pasar de largo a toda filosofía. Contamos con la difundida desconfianza contra la filosofía, esté o no, por lo demás, justificada, y dentro de los límites que sea. En particular queremos incitar, justamente a aquellos que ponen su orgullo en desconectar

toda "metafísica" del campo de los esfuerzos cognoscitivos humanos / o, lo que para ellos desemboca en lo mismo, en investigar por /532/ principio con libertad de prejuicios, a una dedicación imparcial a nuestras exposiciones. Ellos pueden convencerse de que nosotros no solamente asentimos a la exigencia de la más perfecta libertad respecto de todo tipo de prejuicios, sino que la entendemos y cumplimos tan radicalmente como ningún positivista ha sido, en efecto, capaz de cumplirla. Lo dicho concierne ante todo a nuestra posición hacia todo aquello que hasta hoy se llamó filosofía y reclamó derecho a la existencia como ciencia o cosmovisión. Para nosotros no habría NINGUNA filosofía previamente dada, y en el mejor caso no hablaríamos en general de filosofía,[916] o cuando mucho entre paréntesis. Nuestro único interés sería la mostración de la nueva ciencia, que hemos llamado fenomenología pura,[917] por poco o mucho que tenga que ver con la llamada filosofía.[918] Lo que en general, al lado de o frente a las disciplinas naturales, por un lado, y a la fenomenología, por otro lado, pudiera todavía llamarse y ser filosofía, eso queremos meditarlo posteriormente, y luego también observar si intereses de la mayor dignidad cognoscitiva, precisamente los filosóficos, no dependen del cultivo de la fenomenología. Nadie disputa que cada ciencia tiene su propio derecho, prescindiendo totalmente de los motivos exteriores a ella que hacen ver su cultivo como deseable, y de toda utilidad práctica que pueda traer consigo. De manera que nosotros ahora, en la primera parte principal de este trabajo, no queremos hacer otra cosa que describir un camino en el que será evidente que todo conocimiento se somete al orden jerárquico de la actitud natural y la fenomenológica, y que con la última se abre un ámbito de investigación por principio peculiar, que por ello tiene que llegar a ser el dominio de una ciencia peculiar con métodos peculiares. Todas las preguntas restantes las discutimos en la segunda parte.

ANEXO 7
<DE UN BORRADOR DE INTRODUCCIÓN>
<alrededor de julio de 1912>

Se dice que una ciencia de la razón y una ciencia del ser en todo sentido, por ejemplo en el sentido de la naturaleza, no puede establecerse[919] como ciencia mientras el ámbito de los análisis más especiales no se haya elaborado de manera científicamente correcta, con lo cual comenzamos. (De un famoso filósofo nos llegan a los oídos repetidas declaraciones sobre la fenomenología según las cuales se trata en ella de un trabajo especial muy útil, pero exagerado en su sutileza. Naturalmente, todo filósofo necesita conceptos aclarados. Pero de ellos se

cuida ya cada quien en el contexto de su trabajo y sus necesidades. Hay que emplear las fuerzas en los grandes problemas de la crítica de la razón, del método de las ciencias de la naturaleza y similares,
/533/ / y no estancarse en minucias. De modo parecido, y con bastante frecuencia, podrían haberse expresado en su día los muy honorables profesores y consejeros de la alquímia, la astrología,[920] la filosofía natural, etc., sobre el minucioso trabajo especial de un Galileo. Ellos fueron también, en efecto, hombres talentosos, ricos en ideas, y en tiempos más recientes se ha podido conceder a sus escritos incluso alguna justificación. Pero en este asunto nosotros estamos sin duda del lado de Galileo y de la ciencia natural estricta. También en nuestro caso, en efecto, se pondrá pronto de manifiesto si la fenomenología ha crecido por mera devoción a las minucias, o si no puede ella preciarse de tener metas más altas y de poder fomentarlas también de manera científica.)

Por lo demás, incluso sin grandes horizontes, muy pronto[921] se encenderá para los entendidos una utilidad cierta y no sin significación al menos para esferas limitadas de problemas psicológicos y de teoría del conocimiento,[922] y así, espero que haya quienes no retrocedan ante el esfuerzo de un primer abordaje sobre lo que se ofrece en lo que sigue, que es indispensable si ha de ser alcanzada la meta de una efectiva comprensión de lo mismo.

*

La psicología es una ciencia de experiencia, y en ello residen, por el significado que la palabra experiencia tiene en este uso,[923] dos cosas:

1) Ella es una ciencia de *realidades.*[924] Los fenómenos de que se ocupa como fenomenología psicológica[925] son sucesos *reales*[926] que, como tales, cuando tienen existencia individual, se ordenan, como los sujetos *reales* correspondientes, en la unidad del mundo como unidad de la *omnitudo realitatis.*

2) Ella es ciencia de hechos (hechos en el sentido humeano de una *matter of fact*).

Frente a ello, para indicarlo por anticipado,[927] los fenómenos reducidos serán caracterizados como *irreales*: la reducción "purifica" los fenómenos *reales* de aquello que los caracteriza COMO fenómenos *reales,*[928] como componentes del mundo. La fenomenología trascendental no es, pues, una ciencia de *realidades.* Esta reducción es la específicamente trascendental.

En segundo lugar: la fenomenología no es una ciencia de hechos, sino una ciencia eidética, una ciencia que quiere establecer exclusivamente "conocimientos de esencia", conocimientos del pensar "puro",

y no *facta*. La redución correspondiente es la eidética, el cambio de actitud que hace pasar de lo singular y lo "general empírico" al eidos o a la generalidad pura (la generalidad incondicionada que en la aplicación a lo singular le confiere el carácter correlativo de la necesidad apodíctica).

ANEXO 8 /534/

<INTUICIÓN INMEDIATA COMO ÚLTIMO FUNDAMENTO DE DERECHO DEL CONOCIMIENTO[a]
<alrededor de julio de 1912>

Comenzamos con la descripción de la actitud natural, y la llevamos a cabo de tal manera que discutimos en términos generales, y seguimos en algunas toscas líneas, las formas universales de la actitud y aquello que puede encontrarse como perteneciente a ella.

Partimos de la actitud experimentante, que corresponde con la mayor exactitud[929] al título de actitud "natural", en la medida en que es la actitud de conocimiento hacia la "naturaleza". Podemos decir con generalidad: el conocimiento, sea cual sea la esfera de objetividades a la que se refiera, es, como se sabe, inmediato o mediato. Esto quiere decir: los conocimientos, en cuanto juicios que tienen un fundameno de derecho, aunque éste sea acaso restringido, extraen su derecho, o bien inmediatamente de un acto "dador", que capta el ser, digamos como un juicio de percepción que "expresa" inmediatamente (o explana y expresa) lo que en un percibir está "dado" como real; O BIEN toman su derecho de un proceso inferencial que, por su parte, a la pregunta por el derecho de sus "premisas", remite en última instancia a actos inmediatamente dadores. Según esto, la especie de la intuición inmediata determina patentemente el dominio de conocimiento:[930] toda especie fundamental de actos "dadores" determina *idealmente* un ámbito de objetividades posibles o un ámbito de conocimientos posibles, que pueden hallar fundamentos de derecho en intuiciones "dadoras" de tal índole, y con ello se delimita en consecuencia la unidad material de una ciencia o un círculo de disciplinas científicas correlacionadas. La primera y, por así decir, la más natural especie de intuiciones dadoras es la "experiencia". En ella estamos orientados "naturalmente" —hacia la NATURALEZA. Veamos, sin embargo, más distintamente lo que se encuentra en la actitud experimentante.

[a] Comp. § 1 (y § 27). – N. del ed.

ANEXO 9

<EXPERIENCIA Y CIENCIA DE EXPERIENCIA FRENTE A INVESTIGACIÓN DE ESENCIAS E INVESTIGACIÓN DE CONCIENCIA>[a]

<alrededor de julio de 1912>

En la actitud espiritual natural está para nosotros el mundo existente ante los ojos, un mundo que se despliega sin fin en el espacio y el
/535/ tiempo. Él / consiste en una plétora sin fin de *cosas,* diversamente configuradas y cualitativamente forjadas, tan pronto en movimiento, tan pronto en reposo, tan pronto alterándose cualitativamente o manteniéndose inalteradas, ejerciendo efectos unas sobre otras y padeciéndolos unas de otras. En este mundo, que está para nosotros inmediatamente ahí, existiendo en incuestionable[931] obviedad, tomamos nuestro lugar nosotros mismos. Tal como ellas, nos encontramos a nosotros mismos inmediatamente y de modo totalmente comprensible en medio de este mundo.[932] El "en medio" quiere aquí decir un puesto eminente, a saber, corporal y espiritualmente nos encontramos[933] como un centro de referencia respecto del cual el mundo restante juega[934] el papel del[935] "entorno". En verdad, los *objetos* del entorno con sus cualidades, relaciones, cambios, etc., son por sí lo que son; tienen, empero, una orientación espacio-temporal que nos pertenece,[936] según aquí y allá, según derecha e izquierda, delante y detrás, según cerca y lejos. Igualmente, según ahora y después y antes, según más cerca y más lejos temporalmente. En torno al ahora y aquí se agrupa un entorno más estrecho como inmediatamente percibido,[937] como inmediatamente visto, oído, tocado, etc., o como inmediatamente dado como sido, como algo que fue "recién" visto, percibido de alguna manera y que, aunque ya no percibido, está todavía a la vista, todavía asido como lo inmediatamente sido.

Con las percepciones y retenciones reales se entrevera luego el juego de las intuiciones *re*-presentativas cambiantes, de múltiples rememoraciones con las cuales nos son "de nuevo concientes" anteriores percepciones o perceptividades, de *re*-presentaciones intuitivadoras en las cuales, siguiendo el hilo conductor que yace en las daciones intuitivas, nos hacemos intuitivo lo no dado y lo que no ha sido dado ello mismo, así sea como[938] posibilidades y conjeturabilidades. Desde el primer entorno pasamos así a entornos siempre nuevos, progresando en el orden fijo de la espacialidad y la temporalidad. También el futuro del mundo entra así en referencia a nosotros, primero mediante la expectativa inmediatamente previsora, que está entrelazada

[a] Comp. los capítulos 1–3 de la Sección II. – N. del ed.

con la percepción inmediata, y luego mediante intuitivaciones anticipadoras de lo que ofrecerá o podría ofrecer el futuro presente o la percepción futura real, posible, conjetural.

Sobre estas inferiores referencias de conciencia al mundo, sobre las de la experiencia simple, se edifican también, empero, otras más elevadas; pensando, conceptuando, juzgando, infiriendo, alcanzamos[939] sobre la base de la experiencia un saber que abarca su dominio pero que lo rebasa.[940] Vienen, además, los multiformes actos emocionales, con los cuales se producen nuevas referencias, estimamos lo agradable y lo desagradable, valoramos como útil e inútil, como moralmente bueno y malo, intervenimos actuando en el mundo, etc.

En este mismo mundo encontramos, al lado del nuestro, también otros yos, con otros "cuerpos", variados hombres y animales, seres "animados", que como nosotros tienen hacia el mundo que nos es común a todos análogas relaciones, cada uno un yo con un ahora y aquí, centro de referencia para / un entorno que para cada uno es /536/
distinto. Cada uno tiene sus vivencias, sus percepciones, recuerdos, etc., un dominio de experiencia inmediata y mediata, un dominio del saber, pero todo referido al mundo espacio-temporal uno común a todos. Todas las *cosidades* de este mundo se dividen en dos clases, en *cosas* meramente físicas y en cuerpos. Los últimos, señalados porque por un lado son ellos mismos *cosas* físicas, pero, por otro lado, porque son a la vez portadores de un diverso "sentir"-del-cuerpo y en más alto nivel de diversas vivencias espirituales, de intuiciones,[941] juicios, sentimientos, quereres, mediante los cuales ellos se refieren a sí mismos y al mundo circundante. Entre los estados físicos del cuerpo y todas sus vivencias "psíquicas" tienen lugar ciertos nexos funcionales, los nexos entre impulso y sensación, etc.

Así se exhibe el mundo a la aprehensión natural, y desde luego antes de toda ciencia. Al mundo ya así aprehendido se refieren luego las múltiples ciencias de experiencia. La ciencia física de la naturaleza se ocupa de los hechos físicos, de todas las *cosas* en tanto que tienen cualidades físicas,[942] prescindiendo de todo lo "espiritual"; la psicología y la psicofísica se ocupan de los "fenómenos psíquicos", de las vivencias de seres y cuerpos vivientes, en tanto que son portadores de lo "anímico".

Todas las ciencias de experiencia se refieren al mundo dentro del cual vemos, el que en general experimentamos.[943] Aunque la concepción del mundo de la ciencia se aleje mucho de la de la experiencia precientífica, aunque enseñe que las cualidades de los sentidos son meramente subjetivas, que las *cosas*[944] en estos o aquellos respectos no son realmente como nos aparecen en la experiencia inmediata:

sigue sin embargo en pie que la experiencia inmediata nos da EL mundo de *cosas* que la ciencia de la naturaleza nos determina teóricamente. Todos los juicios de realidad de la ciencia de la naturaleza se refieren[945] a la naturaleza experimentada. Estos juicios parten de las *cosas* y determinaciones de *cosas* dadas en la experiencia y en todo su investigar ulterior se fundan sobre la experiencia. Ellos rebasan lo inmediatamente experimentado en tanto que van más allá de la esfera de lo que se da realmente en la experiencia, y también en el sentido en que toda determinación teórica va más allá de la aparición sensible: por otro lado, su campo no es, sin embargo, ningún otro que la naturaleza una y única,[946] y por mucho que llegue más allá del ámbito de la experiencia inmediata, también abarca este mismo ámbito, determinando mejor y de otro modo lo dado, pero determinando sin duda SU verdadero ser. Es por ende la misma naturaleza en la cual nos encontramos ya antes de la ciencia, que nos rodea intuitivamente en forma constante e inmediata, sobre la cual hablamos en la vida común, por muy imperfectas que puedan ser las determinaciones cotidianas frente a las teóricas de la ciencia de la naturaleza.

Podemos ahora, pensando, y en lo más alto pensando científica-
/537/ mente, / actuar en dos[947] direcciones: o bien permanecemos en actitud natural, participamos en el trabajo de las ciencias del mundo e investigamos la realidad "dada" como investigadores de la naturaleza, e igualmente como psicólogos, como sociólogos, historiadores, etc. O bien, empero, practicamos epojé absoluta respecto de la EXISTENCIA de este mundo entero, tanto el físico como el espiritual,[948] nos colocamos enteramente fuera del sistema de las ciencias de la naturaleza y del conjunto de su conocimiento, por primitivo o por fundado que sea, enteramente como si fuéramos escépticos con respecto a todo, y nos movemos exclusivamente en el dominio de la investigación pura de esencia. Tal investigación de esencia podemos dirigirla a todo aquello que nos sale al encuentro como dado en la esfera natural de conocimiento: precisamente desconectando por todas partes la facticidad y considerando lo puramente esencial. Podemos así investigar la esencia de espacio y tiempo, la esencia del ser material *cósico*, la esencia de la naturaleza física en general.[949] Igualmente la esencia del ser corporal, la esencia de la espiritualidad corporalmente soportada, en todas las especies y otras particularidades que le pertenecen y que pueden ser vistas en intelección (traídas a una dación de esencia). Igualmente la esencia de todas las configuraciones de vivencias espirituales, la esencia de percibir, de percibir *cosas*, de percibir cuerpos, percibir espíritus, de percibir vivencias psíquicas, etc., la esencia de las diferentes especies de *re*-presentaciones y así en general la esencia

del experimentar lo experimentable de esta o aquella categoría de objetividades. Así mismo podemos dirigir nuestra investigación a la esencia del pensar y de lo en el pensar pensado como tal, a la esencia de juzgar y juicio, de inferir e inferencia, de probar y prueba, etc.; a la esencia de todas las especies de emoción, a las correlaciones de valorar y valor, de voluntad y acción, etc. Así en general a todo lo psíquico, a todos los "actos", a todo aquello que ellos esencialmente contienen en sí mismos según géneros y especies que son captables y adecuadamente fijables en visión de esencias,[950] y lo que ellos albergan en sí intencionalmente como correlatos de diferentes niveles y diferente dignidad; y siempre sin la menor consideración a si individualidades singulares de tales esencias han sido realmente experimentadas, si realmente suceden en "el" mundo, y qué clase de facticidades puedan entonces por su lado subsistir y valer. En cambio, pertenece natural y enteramente al círculo de investigación la cuestión de qué es lo que significa esencialmente que algo sea realmente experimentado, que todos los sucesos semejantes del mundo sean "reconocidos", que estén fundados como "subsistentes", "realmente existentes". Las investigaciones de esencia tienen sus nexos naturales en tanto que las esencias investigadas los tengan, y los tengan justamente como esencias. Cada nexo de esencia puro significa, respecto del ser[951] individual posible correspondiente, necesidad absoluta, validez general incondicionada del enlace de las determinaciones que corresponden a la esencia. Ahí radica la significación filosófica de la doctrina pura de esencias, en la medida en que sea / desarrollada sistemáticamente /538/
en el nexo total pertinente predelineado por la esencia. <... >[a]

Decimos: las esencias ontológicas del tipo de los números, los juicios y en general las configuraciones de las significaciones lógicas, también las configuraciones del espacio, del tiempo, del movimiento puro, de la *cosidad* pura, etc., se dejan indagar[952] sin ponderar cómo se copertenece la esencia, digamos, de número y numerar, de juicio y juzgar, de inferencia e inferir, y a su vez cómo se relacionan uno con otro espacio e intuir espacial, *cosa* y tener experiencia de *cosa*, etc. Conforme a ello se presentan la aritmética, la lógica pura, la teoría pura de la multiplicidad, la doctrina pura del espacio, etc., como disciplinas *objetivas*, en las cuales en lo que menos tiene uno que pensar es en la psicología o en la doctrina esencial de lo psíquico. Así ocurre con el sustrato de conocimientos esenciales que la ciencia física de la naturaleza requiere para poder ser ciencia exacta.

Muy otra cosa sería si quisiéramos someter a la investigación de esencias la conciencia misma y sus configuraciones. La esencia de la

[a] Aquí falta una hoja en la serie primitiva de hojas. – N. del ed.

conciencia es ser conciencia "de algo", y la esencia de este algo no carece de relación con la esencia de la conciencia de él. La conciencia no es un cajón, un recipiente indiferente ante aquello de que es recipiente: algo que uno pudiera a voluntad sacar y luego volver a meter. El algo no es tampoco, por cierto, en auténtico sentido algo EN la conciencia, y ante todo el fenómeno percepción de una *cosa* es algo distinto por su esencia que percepción de algo espiritual, y percepción de una casa algo distinto que percepción de un árbol, etc. Lo mismo vale de cualquier conciencia respecto de su correlato. No es en absoluto cuestión de que pudiera establecerse una fenomenología de la percepción sin tomar en consideración la esencia de lo percibido y lo que en esta esencia reside como esencia de *cosa*, como esencia de espíritu, etc. Todas las peculiaridades de esencia de lo percibido son títulos para investigaciones de esencia del percibir. Precisamente con ello está en conexión por qué la psicología tiene tanta más afinidad con la fenomenología y la filosofía que la ciencia física de la naturaleza e incluso que las ciencias de la *mathesis* pura y de la ontología *real*, que son ciertamente doctrinas de esencias y por ello se articulan en el sistema de todas las doctrinas de esencias (que de hecho es un nexo). Así como, para hacer posible la psicología como ciencia estricta, se investiga esencialmente la conciencia en general y según todas sus configuraciones fundamentales, está uno *eo ipso* forzado a investigar concomitantemente los correlatos de esencia de estas configuraciones, y de este modo uno avizora *eo ipso* los problemas filosófico-trascendentales, los problemas de la "deducción trascendental", que precisamente son problemas que conciernen por completo a nexos
/539/ esenciales entre / peculiaridades de conciencia y peculiaridades de los correlatos de conciencia y que tienen que encontrar su liquidación perfecta con la investigación omnilateral de estos nexos. Naturalmente es una cuestión distinta hasta dónde los intereses empíricos de la realidad, como lo son los psicológicos, requieren que se ingrese realmente en estos grupos de problemas: aunque, obviamente, estará en el interés de la ciencia, aquí como en el lado científico-natural, que la esfera del apriori sea sometida a un tratamiento sistemático y lo más completo posible, sin preocuparse de los intereses prácticos y empíricos.

*

[953]Ahora bien, si uno es impulsado por intereses filosófico-trascendentales o metafísicos o por intereses de la ciencia psicológica: es fácil ver que a la investigación de esencias de la conciencia le está

predelineado un cierto orden, sin que le quitemos cierta verdad a la sentencia del inevitable investigar en zigzag.

1) Si uno está guiado, digamos, por el propósto de una "TEORÍA DE LA EXPERIENCIA", eso quiere decir para nosotros, que tenemos ante la vista los problemas radicales y los únicos genuinos, liberados de todo lastre mítico, patentemente lo siguiente: la ciencia de la naturaleza, si ha de ser ciencia realmente exacta, a la cual puedan dirigirse las más altas exigencias, requiere como norma la intelección de las condiciones de posibilidad de la ciencia en general, y ante todo en respecto *objetivo*. Esto significa que requiere de una lógica pura, ampliada hasta una *mathesis* formal pura y una teoría de las multiplicidades: como toda ciencia. Ella requiere, empero, como ciencia de la naturaleza, la intelección de las condiciones de posibilidad de una naturaleza en general, esto es, de la esencia de la naturaleza en general, con otras palabras, una ontología de la naturaleza que comprenda la teoría esencial del espacio, del tiempo y del movimiento puro. Pero ello no es, empero, una "teoría de la experiencia", sino una teoría que desarrolla la esencia del ser en general y del ser experimentable en general y considerado puramente por sí. En sentido propio y genuino "teoría de la experiencia" no apunta a otra cosa que a una investigación que retrocede a las fuentes de la visión pura de esencia, de la conciencia SIMPLEMENTE EXPERIMENTANTE y luego, en un nivel más elevado, de la CONCIENCIA DEL "ENTENDIMIENTO" (o conciencia científica) que se funda en la experiencia, mediante la cual, en todas las capas metódicas del conocimiento de experiencia, viene a comprensión última la esencia de la validez frente a la de la no validez, de la fundamentación empírica frente a la desfundamentación,[954] y con ello a la vez el nexo necesario entre esencia (o "sentido") del ser experimentable y del experimentar y el pensamiento de experiencia mismo.[955] Se trata, podríamos decir con brevedad, de traer el protomanifestarse de los objetos de la experiencia posible, precisamente en esta experiencia, a una plena intelección esencial.

Estos son los problemas de la "posibilidad" del conocimiento, que /540/ *eo ipso* abarcan los problemas del "en sí" del objeto de conocimiento en relación con el conocimiento. Ahora bien, para resolver tales problemas, uno se remite ante todo, obviamente, a una fenomenología del conocimiento de experiencia del nivel inferior, o sea, en última instancia, a una fenomenología de la experiencia y la intuición simple en general, así como de sus correlatos de esencia.

1a) Pero uno se ve remitido precisamente a lo mismo, sean cuales sean las tareas trascendentales de las que se parta en primer lugar, sea de las tareas de una fenomenología de la esfera del pensamiento y

sus correlatos de significación (y cualesquiera otros correlatos de esta esfera) o de las tareas de la esfera de la emotividad en sus diferentes estratos. El pensar nos señala retrospectivamente el representar, el intuir o el representar en vacío de esta o aquella especie. Si el pensar está dirigido a objetividades de esencia, entonces somos conducidos retrospectivamente a la visión[956] de esencias, y ésta está a su vez en conexión tan estrecha con el intuir en el sentido corriente, que sin una aclaración del último no se puede alcanzar tampoco de manera perfecta la esencia del primero y, por tanto, del pensar mismo.

2) Y finalmente, incluso cuando en vez de cualesquiera[957] intereses trascendentales hemos experimentado más bien nuestros impulsos de INTERESES PSICOLÓGICOS, entonces ciertamente muy pronto caemos en cuenta de que la conciencia en general es una estructura jerárquica y que, para hablar con generalidad, los niveles inferiores en la investigación de esencias tienen que preceder a la de los más altos. Pero el intuir y todo representar simple emparentado con él pertenecen a la conciencia de nivel más bajo. Ciertamente, lo dicho requiere alguna restricción. No es que lo que ahora ante todo intuimos (en lo que todos nosotros pensamos bajo este título es: percibir, acordarse, intuir figurativamente, fantasear) es ya conciencia en el sentido más íntimo y más profundo, en el que más bien tenemos que penetrar por primerísima vez partiendo de tal intuir mediante reflexiones peculiares. Pero desde el punto de vista de la actitud natural, que todos nosotros compartimos como principiantes fenomenológicos, en la reflexión interna (experiencia interna) que le es usual, es ella lo primero en el orden de conciencia, y entonces tenemos que comenzar con ella. Todos los impulsos de problemas que tienden hacia una fenomenología, exigen, pues, de nosotros, en primer lugar, una fenomenología de la intuición empírica y de las vivencias inmediatamente emparentadas por esencia con ella.

/541/

ANEXO 10

<CIENCIA DOGMÁTICA Y CIENCIA FENOMENOLÓGICA (CRÍTICA)>

<alrededor de julio de 1912>

EL CONOCIMIENTO va a objetos, y el conocimiento mismo (todo conocimiento, naturalmente hablando *idealiter*) puede llegar a ser objeto del conocimiento. El conocimiento es una conciencia, es un título para múltiples configuraciones de conciencia, percepciones, recuerdos, expectativas, actos de pensamiento, etc., a cuyo contenido ingrediente e intencional pertenecen diversos datos (o dabilidades) como datos de sensación, caracteres de aprehensión, significados, fantasmas, *cosas* visuales, etc., que, en cuanto pertenecientes al respectivo

modo de conocimiento del objeto, podemos encontrar, analizar científicamente, describir, y que en conjunto designamos como datos de conciencia en el más amplio sentido. Si contraponemos en general[958] objeto y conciencia de objeto, entonces contamos en este último lado todas las dabilidades de conciencia que pueden ser halladas en la conciencia del objeto, de cualquier especie que sea.[959]

La[a] investigación de cualesquiera OBJETOS (existentes en verdad) es obviamente algo diferente que la investigación de la CONCIENCIA, real y posible, que se refiere a tales objetos. ¿Da ello pie para la separación de las ciencias, dividiendo, digamos, excluyentemente entre objetos en sentido estrecho (aquellos que no son conciencia o datos de conciencia, con los cuales, mediante los cuales la conciencia se refiere a lo objetivo) y la conciencia misma?

Aquí[b] se dirá ante todo: la conciencia es cosa de la subjetividad y pertenece a la psicología. La psicología, por cierto, no es meramente ciencia de la conciencia; es ciencia del alma, del espíritu, se ocupa de personalidad, predisposiciones de carácter, dqisposiciones adquiridas,[960] etc.[961] Pero, ¿es pensable la conciencia sin espíritu, sin sujeto de conciencia? En todo caso llegamos a la división entre psicología y ciencia no psicológica.

En tanto,[c] tendremos que efectuar una división fundamental que tiene su fuente no en motivos confusos,[962] filosófico-especulativos, sino en daciones simples, completamente claras, a saber, la que hay entre conciencia pura o trascendental[963] y conciencia *real* en el sentido de la psicología como ciencia de la naturaleza. Esta división corre paralela a la que hay entre ciencia DOGMATICA[d] y FENOMENOLÓGICA o[e] entre / POSTURA COGNOSCITIVA DOGMÁTICA[964] y FENOMENO- /542/
LÓGICA. Tan pronto como lo determinante es lo epistemológico (lo relativo a la teoría de la razón en general), lo que de antemano de ningún modo tiene que ser directivo para todas estas diferenciaciones, se descubre la señalada división de las ciencias como división entre[f] ciencias que requieren de una crítica, de una valoración o un esclarecimiento teórico-racional, que ellas no están en posición de suministrar desde sí mismas, y por otro lado la ciencia que a toda pregunta de teoría de la razón que (como a toda ciencia) haya que plantearle, responde a partir de sí misma, que, por ende, no es sus-

[a] ¡Perfeccionar!
[b] ¡Perfeccionar!
[c] En relación con el siguiente aparte, comp. § 62. – N. del ed.
[d] Dogmático puede tomarse luego como cosmológico.
[e] ¡Perfeccionar!
[f] ¡Perfeccionar!

ceptible de ninguna "crítica" que se halle fuera de su propio dominio ni la requiere. Con otras palabras: la ciencia fenomenológica, que prescindiendo de todos los problemas de teoría de la razón puede ser constituida como ciencia de la conciencia pura, se muestra también como la ciencia exigida por estos problemas, y frente a ella todas las otras ciencias son dogmáticas y requieren de una "crítica" que ha de efectuarse por la fenomenología y sólo por ella.

*

En teoría del conocimiento tenemos la oposición de cosas y conocimiento de cosas, esto es, conciencia racional teórica sobre las cosas. Con más generalidad, en teoría de la razón: cosa (objeto en general) y razón referida a la cosa (toma de posición racional, legítima). Se disocian los juicios sobre las cosas y los juicios sobre el derecho de las tomas de posición sobre las cosas. La exploración de la conciencia racional conduce empero a la exploración de la esencia de la conciencia en general, y en verdad a la esencia de la conciencia pura en el sentido de la fenomenología.

ANEXO 11

FÁNSICO Y ÓNTICO; CONTENIDO COMO INGREDIENTE, CONTENIDO *IDEALMENTE*; CARÁCTER DE ACTO Y *MATERIA* (CONTENIDO PRIMARIO)[a]

<segunda mitad de julio de 1912>

Un gran papel desempeña la distinción fundamental de los fenómenos en el sentido de la fenomenología como distinción de las *cogitationes* según sus datos FÁNSICOS y ÓNTICOS.

Toda consideración esencial de los fenómenos puede tener esta doble dirección: puede analizar y describir esencialmente los fenómenos según sus componentes fánsicos y, por otro lado, poner de relieve los correlatos ónticos concientes gracias a estos componentes
/543/ / y eventualmente caracterizarlos como ideas por sí: ideas que son ideas de correlatos en tanto que a ellas "pertenecen" *idealiter* ideas de fenómenos con componentes fánsicos, que empero, como es en general la índole de las ideas, pueden ser consideradas en sí y analizadas inmanentemente según su constitución ideal y conforme a leyes ideales.

En tanto que la conciencia se halla bajo normas y de ella se dice que está dirigida a lo verdaderamente existente, a lo realmente existente (de manera válida, en la conciencia normal), y es en este sentido

[a] Comp. §§ 84–85. – N. del ed.

"acertada", tenemos también ser "real",[965] tenemos entes "reales"[966] como correlatos ónticos de ciertas especies de conciencia. A las ideas de estos fenómenos o nexos de fenómenos que pueden caracterizarse esencialmente corresponden entonces ideas de entes hipoarcónticos como ideas de correlatos. Puede decirse: poner de manifiesto los nexos ideales que hay entre conciencia y ser sin más (ὄν, esto es, ser hipoarcóntico), y con ello poner de manifiesto los nexos ideales completos que hay entre componentes de esencia fánsicos de las especies de conciencia <y> sus diferentes correlatos ónticos, y en atención a ello poner de manifiesto los nexos de esencia que <componen>[967] en especial la referencia ideal de la conciencia al ser válido de toda especie fundamental, ésa es la tarea de la DOCTRINA DE LA CONSTITUCIÓN. Correlatos ónticos son: objeto y estado de cosas sin más y entendidos como correlatos de mención; objeto y estado de cosas "en el cómo", aparición, lo que aparece como tal propia e impropiamente, diferencias de claridad, diferencias atencionales, etc.; también diferencias entre "objeto" (contenido) y carácter, etc. Componentes fánsicos son los modos de la espontaneidad, el volverse, dirigirse a, etc.

I. Para la diferencia de datos fánsicos y ónticos-ideales es de importancia lo siguiente: el comienzo es el que parte de las *cogitationes* PLENAS, digamos de la percepción total plena concreta que tengo ahora.

Este todo es una fansis, y llamamos fánsicas a todas las partes ingredientes de la misma o a todas las determinaciones ingredientes de la misma. Y en consideración ideal: las ideas que corresponden a ellas, p.ej. la idea de percepción, la idea del volverse con atención, la idea de la aprehensión, etc. FRENTE a ellas están todas las objetividades a las cuales se refieren las fansis de una manera cualquiera, de las cuales ellas son de alguna manera conciencia y que, puramente sobre la base de su esencia, mediante una "actitud", una "dirección de la mirada" correspondientes, pueden ser extraídas de ellas y ser captadas como pertenecientes esencialmente a ellas.

II. Podemos preguntar: qué es la percepción en sí misma, qué clase de componentes tiene, qué clase de predicados internos, que la determinan constitutivamente como el ente que es. La percepción es una unidad de la conciencia interna, como tal es ella algo duradero, algo cambiante en su duración y tiene como todo *objeto* temporal su / plenitud temporal y sus contexturas temporales-unitarias. Cuando /544/
describimos en esta dirección, describimos fánsicamente. Así pues, a la llamada "percepción externa" le pertenece: que ella encierra cierto acervo de contenidos de sensación; que estos contenidos de sensa-

ción son en cierta manera concientes, a saber, no son puntos-meta de la dirección-a; que son portadores de aprehensiones a través de las cuales, en la percepción en el sentido corriente de la percatación, atraviesa el volverse-a; que, según el caso, ciertas líneas de aprehensión son señaladas por el volverse animador, otras no, etc. Aunque ya no puramente, también esto: que la percepción es percatación de un objeto, conciencia de él. Igualmente, que los contenidos de sensación exhiben momentos objetivos, etc. Ahí describimos a la vez los correlatos y las referencias de los momentos inmanentes, en los cuales los correlatos, o a través de los cuales ellos son concientes, y los correlatos que ahí son concientes.*

Podemos decir: en esta contraposición es decisivo (y para mí fue siempre decisivo) A) la diferencia entre LO INGREDIENTE y LO *IDEAL*,** esto último mentado como correlato no ingrediente.[968] Cuando describimos la percepción, cuando describimos una fansis en general, se nos separan[969] en general[970] B) daciones que hay que captar adecuadamente,[a] que mediante análisis puro de esencia, por ende *a priori*, pueden extraerse de la esencia total del fenómeno. Se nos separa en lo adecuadamente dado lo "dado COMO INGREDIENTE", "contenido como ingrediente" y lo *IDEALMENTE* dado, "contenido" como mero correlato ideal, lo que quiere decir: no contenido en el sentido propio, precisamente el de lo ingrediente. Que la percepción de la mesa sea percepción de la mesa y tal como lo es, tal como es percepción de la mesa en una orientación determinada, en la cual ésta se muestra desde un cierto lado; que ésta aparezca con tal y cual forma, color, etc., esto es, en la medida en que exprese fielmente como qué la mesa aparece ahí y "cómo" aparece y no rebase lo que aparece de suyo en esta percepción, una verdad indudable. Lo puramente dado es descrito, y así para cada conciencia. Pero la mesa aparente, sus no-

*Esta última oración, que he traducido literalmente, parece incomprensible tal como se encuentra, incluso en el original alemán. El error, que probablemente consiste en una superflua repetición de palabras, proviene en todo caso del manuscrito original de Husserl (F IV 1/43a) y no puede remediarse sin trastocar el texto de alguna manera. Parecería natural que se dijera aquí: "Ahí describimos a la vez las referencias de los momentos inmanentes en las cuales, o mediante las cuales, los correlatos son concientes, y los correlatos que ahí son concientes." Agradezco a Thomas Vongher y a Rochus Sowa, colegas de los Archivos Husserl de Lovaina, la confirmación de este presumible *lapsus calami* de Husserl.

**Recuérdese que la traducción literal de los términos alemanes correspondientes (*Reell* e *Ideell*) diría: "lo real y lo ideal". Véase sobre nuestro modo de traducir estos términos el Glosario al final del volumen.

[a] Lo ingrediente no es por ende tanto como lo adecuadamente dado.

tas aparentes, su orientación aparente, etc. (y tomada, por cierto, no como realidad real, sino puramente como "lo percibido como tal"), no es fragmento "ingrediente" de la percepción, y no es en ella en el sentido en que son en ella los contenidos de sensación, en que es en ella la aprehensión, la aparición entera entendida ahora no como lo que aparece, sino como conciencia de lo que aparece. Que la percepción es percepción de lo que puede ser caracterizado así y asá, eso le pertenece, pero lo así caracterizado, como su correlato, no es ingrediente en ella. Si se utiliza para toda conciencia la expresión, natural pero muy ambigua, de mentar, entonces se diría que mentar el objeto es asunto, es peculiaridad ingrediente de la / *cogitatio.* Su /545/
esencia es precisamente mentar; pero lo mentado como tal no es ello mismo algo que quepa hallar en ella "como ingrediente", sino sólo hallar *idealmente* como correlato. Este ser de los correlatos ideales o su encontrarse en el fenómeno, puede tener sus problemas; es en todo caso ante todo algo absolutamente dado y encerrado en la evidencia auténtica del ser y el contenido de la *cogitatio.* Tiene que verse que el *objeto* aparente y sus notas de aparición, en cuanto mentados, son absolutamente dados; que yo puedo describir lo que es percibido en el percibir, en cuanto qué y en cuanto cómo está ahí la "cosa" determinada; que la cosa misma se exhibe solamente por un lado y se exhibe mediante exhibiciones; que ella no está dada ella misma; que tampoco su idea está dada; que, empero, está dada "la cosa mentada como tal" y que esta cosa mentada no está dada a la manera de fragmento "ingrediente" de la *cogitatio*; que el mentar y la conciencia con todo lo que es conciente como ingrediente, como los contenidos de sensación, la aprehensión, etc., no es la misma cosa que lo mentado como tal, el correlato ideal.

Pero, desde luego, la diferencia sólo puede llegar a serle clara a aquel que ya ha recorrido un fragmento de mis análisis.

III. Esta importante diferencia entre fánsico y óntico-correlativo no debe ahora, empero, ser confundida con otras diferencias importantes. En cierta manera uno podría también designar esta diferencia como diferencia entre "lo ingrediente y lo *ideal*" o también entre lo conciente como ingrediente y lo *idealmente* conciente, una expresión seductora* que, sin embargo, debido a su multivocidad, mejor será

*Naturalmente, lo seductor de la expresión alemana ("Unterschied... zwischen 'Reellem und Ideellem' oder auch reell Bewusstem und ideell Bewusstem"), que literalmente traducida diría "diferencia entre 'lo real y lo ideal' o también entre lo realmente conciente y lo idealmente conciente", se pierde en buena medida en la traducción. Véase nuestra nota anterior y el Glosario.

evitar. Ante todo hay aquí otra diferencia cardinal entre "lo ingrediente" y lo *ideal*, que se mueve EXCLUSIVAMENTE EN LA ESFERA FÁNSICA, según la cual (es indiferente si en todos los "actos", en todas las *cogitationes* concretas) se distingue entre "CARACTERES DE ACTO" y la *materia*[a] que merced a estos caracteres recibe cierta conformación, gracias a la cual la formación entera se refiere intencionalmente a algo, y esto de nuevo de tal modo que mediante diferentes direcciones de la mirada esencialmente posibles pueden ser distinguidas o actualizadas a partir de ella diversas direcciones intencionales, y en cada una son de nuevo constitutivos componentes de *materia* y componentes de forma. En las *Investigaciones lógicas* se hablaba a menudo de "caracteres de acto": de caracteres de acto de la posición, de la aprehensión, etc., y en un pasaje se apuntaba que toda conciencia se disolvía, en cuanto a sus ingredientes, en componentes que son de dos especies fundamentales: "contenidos primarios" y "contenidos de reflexión" (la última de las cuales, de nuevo, no era más que una expresión colectiva para varios "caracteres de acto"). Esto ha de servirnos de guía.

CONTENIDOS DE SENSACIÓN, como contenido de rojo y sus componentes, por ejemplo, la difusión que le es inherente, su momento de coloración y gradación, etc., pertenecen a una dimensión totalmente
/546/ distinta que todo / aquello que en sentido específico es CONCIENCIA y hace la CONCIENCIA-DE, como aprehensión como esto y aquello, como indicación a algo, atención a, etc. Ya se ve[971] que aquí agrupamos cosas esencialmente muy diferentes, pero que, sin embargo, resalta una cierta comunidad si las contrastamos con la sensación.

IV. Es muy importante recurrir de inmediato a la siguiente distinción. La distinción entre lo "fánsico" y lo "óntico" puede hacerse de dos maneras:

1) en la esfera de las *cogitationes* como unidades de la conciencia interna. Y éste es el concepto corriente, o diremos mejor, el primero y el más cercano de *cogitatio*.

2) Lo que en la primera esfera se presenta como fansis, es ello mismo algo meramente "intencional" en el nivel de la conciencia interna, justamente como la unidad de sensación se constituye como unidad de una multiplicidad en la conciencia interna.

Si regresamos al flujo de la conciencia "interna", de la constituyente de las unidades temporales inmanentes, entonces también en ella podemos distinguir lo ingrediente y lo *ideal*, y a esto último pertenece

[a] 1) Carácter de acto como lo específico de la conciencia, 2) contenidos primarios.

todo lo "objetivo" que, por su esencialidad, se constituye en el flujo de lo ingrediente. Entonces, pertenece a lo ingrediente, a la fansis absoluta, incluso el juego de *materias* de sensación que se presentan originariamente y se matizan, en cuyo flujo se constituye el rojo de la sensación como unidad, pero no ésta misma. E igualmente los flujos de conciencia que constituyen los componentes de la fansis en el primer sentido y a ella misma como unidad entera.

Naturalmente corresponde a ambos dominios también un diferente sentido de *materias* (contenidos primarios) y "elaboraciones espirituales", formadoras, y justo "síntesis" de "caracteres de acto" operativas. En el flujo de conciencia llegamos a la idea de *materias* últimas y formas últimas, ningunas de las cuales pueden pensarse como *cosas*, como cosas que son antes algo y luego se congregan en la conciencia, sino que según su esencia están referidas unas a otras de ciertas maneras que hay que describir; las *materias*, ante todo, meramente abstractos *ideales* que sin forma no son nada.

ANEXO 12

ACERCA DEL MÉTODO <Y LA PROBLEMÁTICA> FENOMENOLÓGICOS[a]

<alrededor de julio de 1912>

Con respecto al método fenomenológico, hay que prestar cuidadosamente atención de una vez por todas a lo siguiente. Las singularidades ejemplares de percepciones y lo mismo de todas las *cogitationes* sujetas a ponderación, / que deban servir a la ideación, no las tomamos en /547/
la vaciedad o vaguedad en la que en un principio se nos ofrecen (o en la que se ofrecen al lector en la lectura de las palabras descriptivas). Más bien nos las traemos a viva CLARIDAD, exactamente tan amplia como se requiera para efectuar la ideación real y propiamente, y justo de modo que la idea venga a dación absoluta. Nos movemos por completo en ámbitos en que todo lo que haya que establecer ha de ser extraído de la absoluta dación de las cosas mismas, y que esto lo es, tiene que ser ello mismo plenamente conciente y claramente captado. No todas las ideas son inmediatamente dadas ni pueden llevarse a dación intuitiva, e incluso en tanto que lo son, la dación no tiene que ser absoluta, "adecuada". Tenemos a mano ejemplos de lo uno y de lo otro: grandes números, la serie infinita de los números, las formaciones geométricas superiores, el espacio infinito, el tiempo infinito, tambien la *cosa* real de la naturaleza como idea. Con todo ello tiene

[a] Comp. los capítulos 1 y 2 de la Sección III. – N. del ed.

también que ver la investigación fenomenológica, y tales ideas significan un rubro principal para problemas filosófico-trascendentales, resolubles en investigaciones fenomenológicas conexas altamente abarcadoras. Pero en todas las comprobaciones fenomenológicas fundamentales se trata, como debe serlo, de esencias y nexos de esencias que se encuentran plenamente a la luz del día y son "absolutamente dados ellos mismos", de modo que cualquier duda respecto de su posesión, respecto de su estar ellos mismos captados, carecería de sentido. Ello no excluye que tal dación de ellos mismos tenga lugar en GRADOS DE DISTINCIÓN Y CLARIDAD, que, digamos, el soporte que sirve como ejemplo sea suficientemente claro para la captación como ella misma de una esencia general, mientras que la captación como ellas mismas de esencias más especiales, más "determinadas" en cuanto al contenido, requiera una aclaración ulterior, con la cual del halo de indeterminación determinable que pertenece a la generalidad venga un momento más especializante a claridad y distinción ejemplares y, en consecuencia,[972] venga a dación pura una idea más particular inherente.

En todo caso tenemos obviamente[973] que ir en la aclaración hasta donde tengamos realmente las ideas respectivas y las captemos en su mismidad; todas nuestras comprobaciones[974] fijan lo así captado. Conforme a ello se orientan las expresiones lingüísticas designantes, que, aunque sean tomadas del antiguo tesoro del idioma, ciertamente no tienen que ser entendidas en apego a la usanza lingüística que es en todo tiempo vaga y fluyente, sino según la fijación en estricta coordinación a las esencias captadas y que pueden ser reconocidas de nuevo en su identidad.

....[a]

El[b] propósito principal de la fenomenología va naturalmente en primera línea a las MÁS GENERALES DISTINCIONES ESENCIALES DE LA CONCIENCIA, que precisamente gracias a su generalidad tienen que jugar un papel decisivo en todos los dominios fenomenológicos particulares.

/548/ Pero estas distinciones máximamente generales son también importantes porque son decisivas para la GENERALIDAD DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO. Este método es en efecto él mismo una obra de la fenomenología y su cultivo presupone ya intelecciones fenomenológicas. Así, esto da para mí como resultado, por ejemplo, a partir del

[a] Entre este párrafo y el siguiente faltan en el contexto original del texto unas 20 hojas. - N. del ed.

[b] Bien, pero en parte paralelo a <la hoja precedente perdida> 23.

agrupamiento de los siguientes conocimientos de esencia más generales, un método determinado que designo <como> el del análisis fenomenológico bajo el punto de vista de la "CONSTITUCIÓN" DE LO OBJETIVO EN LA CONCIENCIA, o brevemente el método de la investigación constitutiva[975] de la conciencia. Toda vivencia tiene referencia a lo objetivo a través de elementos intencionales. Y a la esencia de toda especie de conciencia le es inherente el tener referencia precisamente a una cierta especie de objeto (eventualmente por ambos lados en una generalidad adecuada: categoría de objetos) y a ninguna otra, de modo que la esencia de tal objetividad y la esencia de tal conciencia necesariamente se copertenecen.[976] Igualmente la intelección de que a toda categoría de objetividad pertenecen ante todo ciertas especies fundamentales de "intuiciones", de vivencias "dadoras"; de que, así como en general a todas las vivencias, a éstas les pertenecen distintos niveles posibles de claridad (sin considerar la intencionalidad determinada de las vivencias respectivas). Pero, por otro lado, también, de que múltiples de esas intuiciones, múltiples según sus esencias diferenciables, pueden formar conciencia de unidad pasando continuamente de una a otra, síntesis continuas, pues, a cuya esencia pertenece ser, incluso en su totalidad, vivencias intencionales y precisamente del objeto uno y mismo que es correlato objetivo en todas las múltiples fases vivenciales de la continuidad, pero que en cada una de ellas "se exhibe de diferente manera". Y también la intelección de que tales síntesis se pueden ampliar de diversa manera, de que se modifican de nuevo continuamente en diversas dimensiones y de ese modo pueden exhibir siempre de nuevo el mismo objeto en diferente dirección.

Esto le da al método ocasión de conducir todas las investigaciones en la esfera de la mayor claridad posible de la intuición (tan claramente que pueda tener lugar la captación de la esencia), de tal modo que por el lado de las vivencias el análisis nunca sea llevado al aislamiento, sino que lo singular sea considerado siempre a la vez con respecto a sus posibles conformaciones continuas de unidad, que uno, por ende, persiga todas las conformaciones de unidad sintéticas en las que se despliegan las intuiciones de la especie general respectiva (intuiciones de lo objetivo de una cierta categoría, y en cuanto intuiciones de un tipo determinado, digamos percepción) y pueden exhibir su objeto "por todos lados"; o dicho desde el punto de vista del objeto, es el método de verlo como objeto de las intuiciones que lo dan, como correlato puro de las mismas, y preguntarse: ¿cuál es el aspecto de la conciencia continua en todas sus posibles variantes particulares continuas, en la cual este objeto estaría dado como uno e idéntico al mostrarse[977] por todos lados, / en qué estratos se desbaratan estas /549/

series de intuiciones continuamente-unitarias, cómo se corresponden estratos en la esencia de lo objetivo dado, que halla intuición en tales continuos vivenciales, con estratos de la continuidad de intuición que da estos mismos estratos objetivos de modo unitario y perfecto, y cómo pueden éstos ser determinados científica y esencialmente? Los problemas prosiguen en niveles superiores, en tanto que el conocimiento de esencia ha progresado y se reconoce que nexos de intuición continuamente unitarios pueden ser sintéticamente unitarios también de nuevas maneras, en maneras de la discreción sintética, cómo de ese modo se constituyen objetividades de nivel superior, etc. Y así el método de la constitución se vuelve finalmente el método general de la fenomenología en su conjunto; por ninguna otra razón más que porque la constitución teleológica de la conciencia (esto es, de los nexos posibles de la conciencia singular con los que puede constituirse lo objetivo) lo exige así. Naturalmente se articulan en este método también las contrapartes que ahí son posibles, contrapartes que están manifiestamente en conexión con las diferencias de la normalidad y la anormalidad: la continuidad puede transcurrir en el sentido de la exhibición ininterrumpida del mismo objeto, que sólo se determina con más precisión; pero también puede transcurrir como determinación-"de otra manera" de lo mismo, y puede ser interrumpida en la forma de la conciencia de nulidad.

....[a]

Con los estudios a que acabamos de aludir se enlazan en seguida otros muy importantes:[978] hablar de percepción (y lo que vale para este protoacto de la intuición vale análogamente para otras intuiciones) puede orientarse según diferentes peculiaridades esenciales entretejidas unas con otras. La PERCEPCIÓN INTERNA la entendemos corrientemente como reflexión interna, por ende como una cierta vuelta de la mirada y a la vez como captación. Una vivencia viene en su "presente" a la captación de ella misma. Igualmente puede la retención interna (recuerdo retrospectivo "fresco") ser entendida como un retener todavía en la mirada de algo internamente percibido recién sido, que desde el modo temporal del presente actual ("ahora") se ha hundido en el del "recién sido" actual. Igualmente puede la rememoración interna ser entendida como "renovado" tener a la vista de una vivencia; ella es ahora conciente como presente *re*-presentado, hundiéndose, en la *re*-presentación del "ahora" (no del actual, sino precisamente del ahora *re*-presentado), en el "haber sido presente", en tanto la "re"-memoración, el ser-"renovado", puede a la vez sig-

[a] Entre este y el siguiente aparte faltan en el contexto del texto original unas 5 hojas. - N. del ed.

nificar que en el sentido de tal conciencia también radica el que el presente *re*-presentado tiene el carácter de haber sido percibido en el sentido anterior, o sea, de un presente que ha sido en la mirada, en la captación, etc. / En todo ello residen implicaciones que retro- /550/
traen a casos más simples. Si hablamos de percepción interna como reflexión interna, o sea de un giro retrospectivo de la mirada, entonces en la base de este lenguaje figurado se halla el pensamiento de que la reflexión es un incidente propio del dirigirse a algo que no es de antemano[979] punto-meta de este dirigirse, que en todo caso, cuando no interpretamos el dirigir como un proceso que ocurre en forma novedosa, no tendría necesariamente que ser punto-meta; de que la mirada también puede apartarse y dirigirse a otra cosa que antes no caía en la mirada, etc. De hecho distinguimos, y desde luego con buena razón, entre VIVENCIAS PURA Y SIMPLEMENTE y VIVENCIAS CAPTADAS INTERIORMENTE, que caen en el rayo de dirección de la reflexión interna. Y es nuestra opinión que jamás necesita ser ejecutada una reflexión interna cualquiera; si estamos vueltos, por ejempo, a la observación de un objeto externo, entonces ésta podría ocurrir de modo tan exclusivo (y en efecto así ocurre por regla general), que ningún tipo de "*cogitatio*", ninguna "vivencia" se vuelve *objeto*, ni el percibir externo mismo ni ninguna otra. Por otro lado, si la reflexión puede establecerse, y lo hace, entonces con ello se presenta, opinamos, <una> nueva vivencia que manifiestamente no es a su vez ella misma objeto de una reflexión, aunque posteriormente puede llegar a serlo: si quisiéramos suponer[980] que toda vivencia es captada reflexivamente, caeríamos de inmediato, en efecto, en un regreso infinito.[981]

Ahora bien, ¿cómo son concientes las vivencias mientras que no son *objetos* de una conciencia reflexionante? ¿Podemos enunciar algo sobre ello? Pues bien, ellas son, podemos por ej. decir, concientes como presencialidades actuales, como presentes ahora, durando, con el contenido de cada ahora nuevo, del ahora actual de esta duración hundiéndose en el haber sido, etc. Si la percepción es dirección de la mirada a, captación de un algo conciente como "actualmente presente", si la retención es dirección de la mirada a, captación de un algo conciente como "actualmente habiendo sido presente", entonces aquella conciencia antes de la dirección de la mirada no es un percibir, no es una retención. Por otro lado, también puede ser entendida la conciencia originaria, la del presente originario o la del haber sido originario, ella misma como conciencia de percepción o conciencia de recuerdo fresca (aunque la tendencia de las expresiones lingüísticas va más en la primera dirección, es decir, a tomar en

cuenta los actos de volverse). Si preguntamos por el fundamento de derecho de tales diferenciaciones, que ciertamente presuponen que el contenido de aquella conciencia irreflejada es para nosotros de alguna manera apresable, y por otro lado pensamos que ellas no deben apoyarse en inferencias empíricas, pues como fenomenólogos hemos desconectado todo lo empírico, entonces la respuesta obviamente reza: del volverse, que se presenta como "suceso nuevo", y del hecho de que capta algo que antes no estaba captado, sabemos porque es posible una reflexión que, desde la vivencia que ahora[982] es *objeto* del estar vuelto, *objeto* captado, se retrotrae en primer lugar al captar mismo y a lo mismo en cuanto captar de esto ahora captado en su
/551/ / duración. Pero, en segundo lugar, la mirada reflexionante puede también retrotraerse al "hace un momento", a las fases anteriores[983] del *objeto* y de su captación; y retrotrayéndose a ello encuentra esta reflexión el comienzo del captar de este *objeto* y trechos de tiempo del mismo que yacen antes y que carecían de captación. Por ejemplo, una preocupación nace, yo me vuelvo a ella. Yo sé de ello; al mirar atrás encuentro antes de la preocupación captada la moción de preocupación, un trecho de tiempo de la misma preocupación antes del punto de inicio de la captación. Encontramos en esta reflexión (que naturalmente convertimos a su vez en *objeto* reflexivo y tomamos ejemplarmente como soporte para nuestra consideración esencial), en primer lugar, como objeto, una vivencia pasada, que durante un trecho temporal fue conciente sin volverse y durante un trecho temporal con volverse. Pero[984] tenemos patentemente conciencia sin volverse también separada y no como fragmento de un mismo trecho de duración en el que la misma vivencia experimenta el volverse. Así, en la reflexión podemos encontrar, "simultáneamente" con la moción de preocupación antes del volverse, también percepciones u otras vivencias desprovistas de todo volverse a ellas. En segundo lugar, la reflexión misma que convertimos en *objeto* de una segunda reflexión, la encontramos como una vivencia que ahora comienza y sigue durando, pero se refiere a una vivencia pasada que, justo del mismo modo, en su consistencia de pasado puede ser *objeto* de una reflexión que haya tenido lugar en la misma duración pasada, como[985] puede ser también sin tal reflexión. La reflexión se retrotrae a un pasado vivencial, y a la esencia de lo conciente como pasado pertenece el haber sido presente. Pero en el sentido de esta reflexión retrospectiva, o de lo que ella capta, puede radicar o bien que lo sido fue en verdad presente, pero no fue captado (no percibido internamente en el sentido preferente), o bien que precisamente no fue sólo en general presente, sino también fue *objeto* de la captación. Ello da como resultado, pues,

modos esencialmente diferentes de aquello que puede comprender el título CONCIENCIA DE RECUERDO, prescindiendo de la diferencia entre retención y rememoración; ellas son producidas por las diferentes maneras como la reflexión (no tomando en cuenta la[986] reflexión que convierte en internamente "percibida" a la vivencia de recuerdo, como a toda vivencia que es presente actual) puede presentarse "en" el recuerdo, brillar en él como reflexión actualmente presente, o pertenecer a lo recordado mismo. Y en ello hay patentemente iteraciones que hay que examinar más detenidamente.

El estudio de tales diferencias no es solamente de interés, como también aquí hay que enfatizarlo de nuevo, con respecto a que con los mismos tipos se[987] caracterizan[988] configuraciones de conciencia muy generales y tiene que ser obviamente tarea de la fenomenología poner de manifiesto todas las configuraciones básicas de vivencias intencionales así como todos los tipos de complexiones fijables con generalidad y someterlos a una investigación de esencias.

Más bien nos salen al paso aquí PECULIARIDADES ESENCIALES /552/ DE LA CONCIENCIA-EN-GENERAL, que son PROPIAS DE TODAS LAS VIVENCIAS CONCEBIBLES, prescindiendo de sus tipos particulares esenciales, y a la vez (o precisamente por ello, como también podemos decir), que codeterminan el carácter fundamental del método fenomenológico. En último término, es en efecto una pieza principal del método fenomenológico de investigación (altamente significativa para su propósito de tener aplicaciones epistemológicas, metafísicas y psicológicas) el que la mirada de la captación de esencias también pueda alcanzar reflexivamente vivencias no objetivadas e investigarlas en esta manera de darse.

Pero por lo que toca al otro punto, hay que advertir ante todo que es una propiedad fundamental de toda vivencia, que se expresa en la posibilidad de la reflexión a ella e igualmente en la posibilidad del volverse a sus partes ingredientes, a sus elementos intencionales, entre ellos a sus objetos. Lo que queremos decir será comprensible de inmediato en un giro empírico-*objetivo*. El estar viendo una casa, el percibirla o el recordarla primigeniamente, no le hace nada a ella, a la casa misma, no la modifica, tampoco crea nuevos hechos en el mundo físico de las casas. En cambio, la reflexión sobre una vivencia crea una nueva vivencia, de la cual la irreflejada ha pasado a formar parte, y ha pasado a formar parte no sin alteración esencial. De igual modo, naturalmente, todo volverse actual a algo, lo que sea, que "resida" como ingrediente o intencionalmente en una vivencia actual. Y esto lo incluimos ahora, adecuadamente delimitado, en el marco de la reducción fenomenológica. Se trata entonces, como vemos, de

modificaciones de conciencia posibles que están fundadas *a priori* en la esencia de la conciencia en general y son por ello fundamentales para la fenomenología.

Pero no sólo éstas vienen aquí al caso, estas modificaciones de conciencia necesariamente posibles, por así decirlo, sino que <se trata> también de otras modificaciones reales necesarias, de una legalidad apriórica siempre imperante, de incesantes reconfiguraciones que realmente atraviesan toda la actualidad de las vivencias, que encuentran su unidad comprensiva en la enigmática forma de la CONCIENCIA PRIMIGENIA DEL TIEMPO.

Lo que una vivencia es en sí misma, eso lo captamos en la intuición reflexiva, y en la ideación captamos su esencia. Si dirigimos nuestra captación de esencias a la esencia más general de vivencia sin más, de conciencia concreta sin más, entonces encontramos como inherente insuprimiblemente a ella el que ella "dura", el que es lo que es sólo como unidad de su duración.[989] Esta duración puede ser limitada o ilimitada. Si es limitada, entonces se dice que la vivencia comienza, "dura su tiempo" y finalmente cesa. Pero en ello radica, como algo encerrado necesariamente en la esencia, que la vivencia tiene un primer "ahora" como "comienzo", lleno con cierto contenido esencial, y en seguida este ahora pasa a un recién sido, mientras que entra en escena un nuevo ahora originario, ya sea con igual contenido esencial o con un contenido cambiado. Con este ahora pa-
/553/ sa lo mismo, continuamente pasa, y / sin ninguna mediación, a un pasado, mientras lo pasado del primer ahora se muda en un más-pasado y así continuamente de nuevo, hasta que entra en escena un último ahora lleno, que es algo último en tanto que el nuevo ahora solamente trae consigo la continuidad de los pasados, pero ninguna nueva plenitud como continuación de la duración de la vivencia. La duración podría ser ilimitada, dijimos: pero entonces vale, con modificaciones fácilmente visibles, precisamente lo mismo respecto de cualquier fragmento[990] de la duración que podamos destacar con la vista: y pertenece patentemente a la esencia de la duración ilimitada, que a partir de ella se pueda destacar la limitada con la vista o "con el pensamiento". Toda vivencia tiene necesariamente su duración en esta forma que se constituye en producción viva continua de puntos de presente siempre nuevos y de puntos de pasado[991] siempre nuevos (como reconformaciones incesantes[992] de los puntos de presente y de cualesquiera puntos de pasado ya formados). En ello, la duración vivencial es necesariamente sección de un tiempo vivencial infinito, que es una forma numéricamente única para todas las vivencias que sean referibles al mismo yo puro. Puede también decirse que referencia

unitaria al yo puro es equivalente a insertabilidad[993] de vivencias con sus duraciones en un flujo de tiempo, que es intuitivamente captable en una reflexión que lo abarca unitariamente: todas las vivencias que en una intuición reflexiva se dejan insertar en uno y el mismo flujo de la constitución viva del tiempo, que las comprende intuitivamente, pertenecen a una conciencia pura, a un yo puro. El tiempo del que aquí se habla es la forma-tiempo perteneciente ella misma a la esencia pura de las vivencias, forma-tiempo que por su lado está dada vivamente según una necesidad primigenia en el[994] flujo constante de lo presente y lo pasado. Distinguimos tajantemente este tiempo, como forma fenomenológicamente dada, del tiempo de la naturaleza, del cual aquí no se habla, que está para nosotros desconectado y que aquí no puede entrar en consideración ni siquiera como idea. En qué relación están este tiempo fenomenológico, como forma de las unidades vivenciales que duran, y la manera de darse de este tiempo en el flujo de las producciones vivas de la especie someramente aludida, con respecto al tiempo "*objetivo*" y sus maneras de darse, eso sigue siendo aquí completamente problemático. El tiempo inherente a la corriente de vivencias es forma puramente intuitiva y como tal no contiene nada matemático, ningunos puntos matemáticos, ningunas secciones matemáticas, ninguna igualdad matemática, etc. Intuitivamente pertenecen a sus duraciones delimitables relaciones graduales meramente vagas del estar durando más largamente o del durar más brevemente o igual de largamente, que carecen de toda exactitud, tal como la partición intuitiva sólo permite diferenciar números finitos de partes. Debe uno precaverse de atribuir a las daciones intuitivas en la esfera de la investigación, en la que lo objetivo pide ser tomado puramente como correlato de la intuición, propiedades que por principio se contraponen a ellas en cuanto tales correlatos. Y en este sentido, pues, podemos nosotros también tomar el tiempo solamente como algo perteneciente puramente a la esencia de las vivencias, tal como esta esencia viene a nosotros a dación en la intuición / o /554/ ideación reflexiva, y tenemos luego que acogerlo con la manera prodigiosa de darse (que no es él mismo) en la forma de la producción de presente y pasado. Distinguimos en ello expresamente, por ende, entre la forma del tiempo misma y esta manera de darse.

La duración del tiempo es duración de una vivencia. Si hablamos de la misma vivencia como la unidad de la duración que, después de que ha pasado, puede ser dada tan a menudo como se quiera en rememoración reavivadora, entonces tanto la vivencia como su duración son algo idéntico que es rígido y permanece pese al constante fluir de los modos de darse vivos en los que "la" vivencia y su duración

se constituyeron primigeniamente, pues ella fue duración vivamente presente, y en los que en cada rememoración se produce de nuevo en el modo de la *re*-presentación en duración vivamente *re*-presentada de nuevo (producir-ahora *re*-presentado de nuevo, hundirse-en-el-pasado *re*-presentado de nuevo, etc.), aunque precisamente en modificación. Pertenece a la esencia de todas estas relaciones el que toda rememoración con su nuevo ahora actual da al ahora rememorado distancia-de-pasado, y tratándose de igual rememorado, en la unidad de una conciencia abarcadora pertenece necesariamente a la rememoración ahora actual[995] la mayor distancia en comparación con la justo recién ejecutada y ella misma de nuevo rememorada. Así alcanza toda duración su constante retroceso, mientras que ella permanece siempre rígida e inalterada como la misma duración de la misma vivencia. No podemos, por ende, confundir la duración misma y los modos de darse de la duración (a los cuales pertenece el juego de la constitución productiva de la duración, pero también de las constituciones reproductivas) y conforme a ello tampoco el tiempo de las vivencias (como unidades de sus duraciones vivenciales) y los modos de darse de este tiempo.[996]

Pero ahora se trata de esto: el ahora es un ahora continuamente nuevo y en continua mudanza. ¿Qué es ahí nuevo y en mudanza? El punto de tiempo con su llenado temporal, que es dado en el ahora, que en el recién pasado está "todavía a la vista", no se altera; él es el punto rígido de la duración rígida, dispuesto en el tiempo rígido. Él es absolutamente el mismo en el flujo de las modificaciones que tienen lugar aquí. Uno se ve empujado a decir:[997] la vivencia real y propia no es la que en el tiempo rígido es unitaria e idéntica, sino aquella que hace conciente esto idéntico y que hace posible hablar de la forma de las maneras de darse del punto de tiempo idéntico como ahora y como pasado en mudanza.[998] De hecho, podría decirse, ¿no es posible una reflexión que dirija la mirada al fenómeno, en la cual esté dado a la vez en claridad decreciente el "ahora" con el continuo del "pasado"? ¿Y que halle este fenómeno conjunto en mudanza continua? Esta mudanza no concierne a lo *objetivo*, a la duración temporal llena, por ejemplo, a la vivencia de percepción, a la vivencia de juicio, etc., que se exhibe en siempre nuevas perspectivas
/555/ temporales, retrocediendo cada vez más desde el ahora, / en cuanto esta duración temporal llena en sí misma (la cual en efecto permanece *objetivamente* idéntica), sino que concierne al vivenciar que tiene lugar en sentido propio y a sus modos de conciencia, en los cuales se "constituye" como correlato necesario la unidad idéntica de algo que aparece cada vez en distinta perspectiva, en distinta manera de darse. ¿No tenemos, pues, que diferenciar la continuidad vivencial en la que

es conciente la temporalidad inmanente, la de la vivencia unitaria, duradera, en la que ella se constituye como objetividad intencional, y esta objetividad misma, que tomada como correlato puro es algo idéntico con el carácter cambiante del cómo de la manera de exhibición: de modo análogo a como lo encontramos, y lo encontramos necesariamente, en todos los correlatos de identidad? En tales notables problemas caemos. Ahora bien, es la tarea de la fenomenología en general desentrañar los[999] enigmáticos secretos de la conciencia del tiempo, y sólo ella está capacitada para ello por su método de la intuición pura de esencia. Ya las breves indicaciones[1000] que aquí eran necesarias para la caracterización de las propiedades generales de la conciencia, que habían de ser el título para nuestra investigación, llegan mucho más allá de todo lo que la psicología podría decir, en su incapacidad para ver relaciones esenciales, sin las cuales ella ciertamente nada puede rendir.

Pero[a] nos falta mucho todavía para estar suficientemente preparados para emprender investigaciones tan difíciles como lo son las de la conciencia del tiempo con perspectiva de éxito, e incluso para poder formular claramente sólo los más profundos problemas de la misma. Nosotros, principiantes de la ciencia fenomenológica (pues eso somos de hecho todos), tenemos primero que tener plenamente captadas varias diferencias primitivas y haber hecho nuestra su libre dominación, ya que de otro modo sucumbimos a inevitables mezclas y las capas de conciencia a las que se llega en el análisis no pueden mantenerse sin confusión.

Si tomamos ahora en conjunto lo que resultó de nuestras[1001] consideraciones introductorias como indicaciones anticipadoras de investigaciones necesarias de peculiaridades generales de conciencia que justo en la entrada de la fenomenología se imponen, entonces se despertaría nuestro interés por la idea de la "*cogitatio*", de la vivencia intencional[1002] con sus peculiaridades fundamentales, tener lados fánsicos y ónticos, en último respecto albergar en sí elementos intencionales y referirse mediante ellos a la objetividad. Ahí se trata de la exploración de los diferentes tipos fundamentales de elementos intencionales y a la vez de la aclaración y caracterización esencial de las diferentes maneras de referencia a lo objetivo de estas vivencias, tanto de las primitivas como de las complejas.

[a] Los tres párrafos siguientes los tachó después Husserl ligeramente con lápiz y además anotó al margen: "Abreviar y redactar de nuevo <las hojas del manuscrito> 33 y 34 <= p. 555, línea 22 - p. 558, línea 6>. ¡Efectiva recapitulación y conectar la transición a los análisis particulares de la intuición! – N. del. ed.

/556/ Lo que hay que estudiar aquí sólo puede ser aclarado en un estudio a fondo de tipos singulares de cogitaciones, que ofrezcan al análisis los planteamientos más próximos y favorables con sus particulares modos de relación, sus particulares formas de elementos intencionales y peculiaridades fánsicas. Si la mirada se ha agudizado así y ya capta claramente particularidades, entonces puede seguir adelante y meterle mano a los grandes problemas a que aluden oscuramente los viejos títulos de sensibilidad y entendimiento, pensar e intuir, pero también entendimiento y emoción, emoción y voluntad, etc. Pero tropezamos también con otras peculiaridades que nos dan en este respecto la dirección hacia comienzos favorables <?>, a diferencias de la claridad y la falta de claridad en todas las vivencias, además a ciertos modos de conciencia altamente notables, que reclaman una significación particular en atención al propósito de los análisis generales de la conciencia, los de la conciencia del tiempo, etc.

Toda vivencia real tiene su realidad de conciencia como unidad de una duración viva y se constituye concientemente como ahora actual y siempre nuevo ahora en la forma de la conciencia del tiempo. Ya apuntamos que hay que distinguir entre vivencia como unidad de la duración viva y la conciencia que constituye la duración (que no puede ser vivencia en el mismo sentido), que tendrá que distinguirse frente al siguiente concepto de vivencia (el de la unidad vivamente duradera) y otros conceptos más profundos (o sea también[1003] conciencia como algo que dura y conciencia como constituyente de la duración).[a] Ello conduce a los más profundos problemas de la conciencia del tiempo.

Por otro lado, es preciso ponderar la manera de la dación del tiempo para la diferenciación entre conciencia presentante, en la que es conciente el ahora, y conciencia *re*-presentante, en la que es conciente el ahora recién sido como pasado (y ello naturalmente con su "contenido" llenador de tiempo).

Pero también se distingue de nuevo[1004] la *re*-presentación (en sus diferentes modos) de aquella notable modificación que se llama mera fantasía: a lo "realmente" conciente como pasado se enfrenta lo que como pasado "flota ante la mente" sin carácter de realidad. A ello se agregan las diferencias en el interior de aquello que con generalidad puede ser designado como *re*-presentación: así la diferencia de lo "originariamente" pasado, con que está caracterizado el correlato de la retención, aquel pasado que es un ahora "todavía sujeto con fijeza", un ahora que, sin embargo, ya no es ahora, sino precisamente

[a] Esta oración fue tachada por Husserl con lápiz; además esta observación: "Hay que cambiar la recapitulación." – N. del ed.

pasado, y, por otro lado, aquel pasado "secundario" que la rememoración ofrece, que el ahora anterior *re*-presenta de nuevo y *re*-presenta de nuevo su derrame en el pasado originario.

Se trata, en la investigación de tales diferencias, de la solución de /557/ viejos problemas que nos ha planteado la diferenciación de Hume entre impresión e idea como diferenciación general de todas las "*percepciones*", es decir, de todas las vivencias, si bien él no se percató de la diversidad de las diferencias que aquí están en juego. Estos[a] problemas se convierten en seguida en el problema más comprensivo, pero conexo con ellos, de que las diferencias que aquí se presentan como universales en la medida en que participan en la constitución de cada una de las vivencias en la unidad del tiempo vivencial, son a su vez más especiales desde el punto de vista de que la presentación y la *re*-presentación y todas las denominadas formas de vivencias no solamente se presentan en el reino de las vivencias de esta manera como presentación, *re*-presentación, etc., de vivencias, sino más bien también como presentación, por ejemplo, de *cosas*, de sucesos físicos, etc. Con otras palabras: entre las vivencias que son concientes como presentes o *re*-presentadas, se presentan también algunas que hacen conciente algo presente[1005] o algo no presente, y en verdad también algo que no es ello mismo vivencia.[1006] Así pues, uno se ve conducido, lo que también por otras razones es de gran utilidad, a manejar con más generalidad en la última dirección la fenomenología de la presentación y de todas las modificaciones inherentes.

Pero con ello están enlazados a su vez los grupos de problemas que se agrupan en torno al título percepción, representación, conciencia de imagen, recuerdo, etc., donde al sentido normal de estas palabras se le incorpora algo nuevo: "atención", estar vuelto, mentar, captar la realidad presente o pasada, luego, además, explicitar,[1007] reunir, referir uno a otro, etc. Además, en otra línea: diferencias entre cierta conciencia de realidad, conciencia de suposición, conciencia de duda, conciencia de nulidad, y preguntar si ellas pertenecen esencialmente a las vivencias de volverse o cómo se relacionan con ellas. Otros títulos para diferencias generales, enlazadas de algún modo con toda conciencia, son los títulos claridad, distinción, vivacidad en sus diferentes significaciones.

Todas las diferencias semejantes deben imponerse en nosotros y deben llegar a una primera fijación en un ámbito relativamente restringido.[1008] Tomamos el dominio de la intuición externa, que es la que a fin de cuentas nos queda más cerca y es relativamente la

[a] A lo que sigue, Husserl anotó más tarde con lápiz: "¡Abreviar!". – N. del ed.

más fácil de analizar. Buscamos desde el principio mantener todas las descripciones en los términos más generales posibles, de modo que en lo particular precisamente se particularice a la vez algo más general. Ante todo, tendremos constantemente a la vista el dominio más general de las intuiciones, de las presentaciones, *re*-presentaciones y del volverse y tomar posición que se asocian con ellas y las modifican
/558/ fenomenalmente, y del / dominio elegido buscaremos trazar en lo posible las líneas fundamentales, por un lado, para una exploración de la conciencia del tiempo,[1009] por otro lado, para la de la[1010] conciencia del espacio y de la conciencia de la existencia espacial. Y., finalmente, de nuevo líneas que ascienden a una teoría de la atención, a una[1011] fenomenología de las síntesis de más alto nivel, que contienen los lugares de origen del sentido de la predicación.

ANEXO 13
DISPOSICIÓN
<después de mediados de julio de 1912>

1) Idea de la filosofía como ciencia que representa el interés del conocimiento absoluto; — idea de la filosofía como ciencia que representa el interés de la vida personal[1012] absolutamente valiosa: comienzo de las lecciones de verano de 1911.[a] [1013]

2) Idea de la doctrina de la ciencia: fin de las lecciones sobre lógica 1910-11; fin: la noética.[b]

3) Punto de partida en la descripción de las daciones del conocimiento natural. Qué hay en ello que explorar.

A) Cuáles son las ciencias de la actitud natural. Ante todo de la actitud de la experiencia, luego de la actitud eidética.

B) a) La nueva dimensión: la conciencia-de; la fenomenología y la reducción fenomenológica; desconexión de la naturaleza, también de la psíquica.

b) La noética.

4) Los problemas escépticos. Lotze.[c]

[a] En el verano de 1911 Husserl había impartido un curso sobre "Problemas fundamentales de ética y teoría del valor". La parte inicial de este curso se encuentra en el Archivo-Husserl bajo la signatura F I 14. - N. del ed.

[b] El fragmento final del curso de Husserl "Lógica como teoría del conocimiento" del invierno de 1910-1911 está en el Archivo-Husserl bajo la signatura F I 12. - N. del ed.

[c] Husserl se refiere aquí al seminario sobre "La teoría del conocimiento de Lotze con base en el 3er. libro de la Lógica de Lotze" del verano de 1912. Comp. las hojas 26-28 del ms. F I 42 y 61-69 del ms. B II 18. - N. del ed.

ANEXO 14 /559/

DISPOSICIÓN

(28 DE AGOSTO DE 1912)[a]

I

Ascenso al dominio de la fenomenología sin consideración de ningunos intereses y problemas filosóficos o de crítica de la razón.

1. Introducción. Lo que me propongo en adelante.

2. Actitud intelectual natural y fenomenológica (o también *real*-"ontológica" y "fenomenológica").

Descripción de la actitud intelectual ontológica (*real*)[1014] y de lo que en ella se da y lo que hay que explorar en ella. Los campos de las ciencias ontológicas (de lo *real*).[1015]

Estas ciencias pueden ser ciencias empíricas y ciencias eidéticas (*racionales*). Pero aquí se requiere de inmediato la defensa del derecho de la investigación eidética.

3. La actitud fenomenológica y el residuo fenomenológico. La conciencia y sus correlatos.

La diferencia de la actitud hacia el esto-de-aquí singular y la actitud eidética. El enlace de la reducción fenomenológica y la eidética. Eidética de la conciencia PURA. Si después de la fundación de una investigación eidética de la conciencia no podrían abrirse caminos para la exploración del ser fenomenológico singular (del esto-de-aquí), queda indeciso.

4. Qué hay que explorar en esta eidética. Cuáles problemas son los problemas del ingreso. Lo característico para la investigación y el método fenomenológicos.

II

Filosofía (o crítica de la razón) y fenomenología

1. Idea de la filosofía referida a la meta ideal del conocimiento absoluto. ¿Qué clase de meta ideal es ésa? La matemática, la ciencia de la naturaleza, no brinda ningún conocimiento "absoluto". Y así en general toda ciencia "ontológica". Se contraponen: ciencia de la naturaleza y filosofía de la ciencia de la naturaleza, matemática y filosofía de la matemática. La ciencia de la naturaleza ontológicamente dirigida surgida de manera natural y la pugna en torno a sus interpretaciones.

[a] Disposición del 1 de julio de 1912. Transcripción.

Las dificultades surgen de reflexiones sobre la relación de la naturaleza y la conciencia de la naturaleza. Igualmente: la matemática y la lógica, tal como está dirigida de modo puramente *objetivo*: por otro
/560/ lado, la pugna en torno a / la distinta interpretación (psicologismo y naturalismo). En conexión con ello: formulación del problema del conocimiento en sus formas primeras y subsecuentes. Vinculado con ello, la salida del escepticismo. Idea del conocimiento absoluto. Qué pertenece a la *realización* de esta idea. Cuáles son las condiciones de su posibilitación. Finalmente culmina todo en la crítica de la razón y la fenomenología.

B. DEL MANUSCRITO A LÁPIZ

ANEXO 15
ANTIGUO FINAL DEL PRIMER FRAGMENTO SOBRE EIDÉTICA[a]
<septiembre de 1912>

Lo que acabamos de anticipar con el propósito de ponderar la idea de una fenomenología pura, de una disciplina eidética y no empírica de los fenómenos, tiene que ser comprendido estrictamente en el sentido en que aquí ha sido establecido. No hemos erigido teorías filosóficas, no hemos dado cátedra desde un punto de vista metafísico, sino obtenido consecuencias comprensibles de suyo a partir de algunas comprobaciones de principio. Pero, por lo que hace a éstas, hemos descrito simplemente lo que hallamos en la intuición como directamente dado, y lo hemos descrito exactamente en el sentido en el que se daba, sin ningún añadido interpretativo, sin consultar lo que nos exigen tradiciones ilustradas o viejos y nuevos prejuicios, en vez de ver precisamente en lo dado mismo. Lo así establecido[1016] puede ser importante para la filosofía,[1017] pero no presupone ninguna filosofía,[1018] como en general no presupone nada previamente dado.

ANEXO 16
DEL MANUSCRITO PARA *IDEAS* I, <§§ 56-58>
<fin de septiembre de 1912>

Llevamos a cabo ahora una necesaria ampliación del marco de la reducción fenomenológica. Hemos desconectado el mundo natural en-
/561/ tero del campo de juicio, y lo que hemos conservado de él / eran las

[a] Para el § 18. - N. del ed.

vivencias y nexos de vivencias que hacían conciente el mundo natural; y si las tenemos en pureza, entonces tenemos con ellas *eo ipso*[1019] todo el campo puro de conciencia, hemos conquistado la mirada para lo trascendental y proseguimos según sus propios hilos conductores. En este sentido, de inmediato hemos considerado el todo como el nuestro propio, y también hemos hablado en conformidad con ello. En tanto, por interés sistemático es necesario realizar en forma ampliada la idea de la reducción y extenderla al más amplio círculo de lo trascendente a la conciencia, a aquello que resta una vez que el mundo espacio-temporal ya ha sucumbido a la epojé trascendental.[a] [1020]

Formalmente hablando, extendemos nuestra puesta entre paréntesis a todo[1021] lo que, intuyendo, representando, conociendo, tratando valorativa y prácticamente, en suma, en cualesquiera modos de conciencia, ponemos como individualmente existente en el sentido más amplio, y <de> lo que podemos convencernos intelectivamente que no es ello mismo conciencia (y conciencia, ahora, ya depurada de toda posición de mundo). Que con la desconexión de la posición de la naturaleza, de la física y la psíquica, son desconectadas también todas las objetividades individuales que se constituyen mediante las funciones de conciencia valorativas y prácticas, todas las configuraciones de cultura, artes y obras de arte, ciencias y tratados científicos, mercancías, bienes útiles de toda época <?>, etc., es comprensible de suyo. De igual modo, no hay en nuestro dominio ningunas realidades objetivas como Estado, costumbre, derecho, religión; pero también el otro sucumbe ahora a la desconexión. Todas las trascendencias desconectadas hasta ahora son *realidades*[1022] en cuya constitución en la conciencia[1023] tienen una parte esencial multiplicidades de matización o multiplicidades de aparición.

¿Qué pasa ahora, puede preguntarse, con el yo "puro"? El yo humano y el sujeto animal sucumbe como tal a la reducción fenomenológica. ¿Se convierte a consecuencia de ello el yo por completo y totalmente, y digamos, también el yo que hace estos hallazgos, el yo fenomenológico mismo, en una nada trascendental? ¿Se reduce al

[a] Todo este párrafo fue tachado por Husserl y remplazado por el siguiente texto, por lo demás incompleto: "Procedemos ahora a ampliar el marco de la epojé trascendental según ciertas direcciones. Hasta ahora la hemos definido mediante la desconexión de todo el mundo natural. Y a la pregunta por el residuo se inclinó nuestra mirada a los dominios de la conciencia absoluta. Es, empero, bueno observar que con la desconexión del mundo natural quedan todavía trascendencias que, si en realidad debe quedar meramente la conciencia pura, tienen que ser en todo caso eliminadas. Comenzamos con una en más detalle <... >" – N. del ed.

mero correr de la conciencia? Toda *cogitatio* asume en la reflexión la forma del *cogito*; ¿pierde esta forma, preguntamos, cuando la reflexión se convierte en reflexión trascendental? Está claro de antemano tanto como esto: que, cuando buscamos el residuo trascendental del yo na-
/562/ tural, / cuando desconectamos la posición del cuerpo y la sustituimos por los nexos de conciencia constituyentes del cuerpo, cuando luego[1024] topamos con el curso de conciencia trascendental, que por lo demás los abarca (en tanto que son actuales), no podemos encontrar en éste ningún yo como DATO DE CONCIENCIA. Toda vivencia es la mía, apreso toda vivencia en la forma "yo pienso", en cada *cogito* actual vivo yo, y mi mirada va "a través de" su contenido hacia lo objetivo. Pero no puede este[1025] yo <ser> él mismo un FRAGMENTO O MOMENTO en toda *cogitatio*, y tampoco un fragmento o momento en el notable rayo del yo, en la "mirada a". En una consideración de principio, cada vivencia es algo contingente, cada una puede cambiar, ir y venir, como en efecto fácticamente encontramos el mundo de vivencias como un mundo de flujo constante. Frente a ello, el yo debe ser, empero, un principio de necesidad. El yo no necesita reflexionar y no necesita decir, en atención a la *cogitatio* reflexivamente captada: yo pienso, pero la pertenencia al yo de la *cogitatio*, y la pertenencia de todas las *cogitationes* que fluyen en el interior de una y la misma corriente de conciencia al yo idénticamente uno e individual (a uno distinto para cada corriente de conciencia), se da como una necesidad de esencia. El yo pienso tiene que PODER acompañar todas "mis" *cogitationes*. Parece ciertamente que nada de ello se pierde por la reducción fenomenológica y queda un yo puro como principio de esta necesidad. Pensable puede ser un fenómeno que se mantiene idénticamente en la corriente cerrada de mi conciencia, que dura idénticamente en el tiempo inmanente de la misma: por ejemplo, un sentir un sonido que sigue durando en estúpida identidad. Pero algo semejante no es un yo y nada análogo al yo. Una *cogitatio* constante semejante requeriría todavía por su parte, en efecto, de un yo duradero que fuera su idéntico sujeto, y éste permanecería en un alterarse y desaparecer por principio posible de este fenómeno accidentalmente duradero. Por otro lado, está claro que, si es inevitable reconocer como residuo de la reducción del mundo también un yo puro idéntico en la corriente de la conciencia pura (sobre lo cual aquí, por lo demás, no hacemos ninguna aseveración), este yo sería algo por principio distinto de cualquier *objeto* del mundo. Éste se mantendría para él en todo momento como algo frontero,[1026] mientras que a la vez precisamente este yo pondría al hombre y en él al yo empírico, y en la reflexión natural se naturalizaría en éste. Todo *objeto* del mundo es un *objeto*

mediante matización (y manifestación). Es o bien mero *objeto* que se matiza y se manifiesta esquemáticamente, mero *objeto* de aparición, en una palabra: *objeto* espacial, o bien es algo fundado en un *objeto* espacial, como un hombre, que encierra él mismo un estrato inferior de *cosidad* espacial. Así pues, el todo es a su vez un todo mediante matización.[a] PERO EL YO NO SE MATIZA; / NO APARECE; ÉL VIVE[1027] EN /563/
SUS ACTOS Y ES EL SUJETO DE LA VIDA. Eso quiere decir: las vivencias están ahí como[1028] las suyas, las formaciones de actos como rendimientos suyos, los contenidos de sensación como sus *materias,* las vivencias como fondos, como sus campos de libertad, <sus> modos de comportamiento y toda la corriente de vivencias no como multiplicidad de sus apariciones que lo matizan, sino como corriente en la que vive,[1029] en la que se manifiesta[1030] continuamente como sujeto idéntico.[b] Si ello no vale sólo para el yo y el vivenciar del yo empíricos, sino también para el trascendental, por ende para el empírico porque ya vale radicalmente para el trascendental, entonces tendríamos aquí una trascendencia de una índole esencial y fundamentalmente distinta que <la> del mundo o que la trascendencia mediante aparición. Esta discusión hipotética basta para nuestros fines perfectamente. No necesitamos tomar partido con respecto al muy cuestionado yo de la conciencia pura: extendemos de antemano a él nuestra reducción trascendental. El yo, en efecto, no sería él mismo conciencia pura, sino algo que se "manifiesta"[1031] en ella, y siempre que encontramos el yo en la forma del *cogito,* agregamos a nuestra esfera precisamente este encontrar e igualmente la *cogitatio* encontrada. Con respecto a la *cogitatio* y sus dominios, el yo mismo es trascendente a su propia manera; también esta trascendencia la desconectamos. Sin embargo, tiene que advertirse que es bien posible una versión de la fenomenología que no desconecte esta trascendencia. Pero sólo hasta donde alcance la evidencia inmediata dada con la conciencia pura, sólo en tanto que no se erijan doctrinas sobre <el> yo puro que <no> puedan extraerse directamente de la esfera de conciencia, con lo que la reconocemos como inherente a nosotros <...>

*

Todavía nos topamos con otra trascendencia,[1032] una trascendencia que no está dada a una con la conciencia, como el yo, sino que viene al conocimiento mediatamente. Me refiero a la trascendencia de Dios. La reducción del mundo empírico a la conciencia da por resultado nexos fácticos de corrientes de conciencia como tales, en los

[a] Sin embargo, el yo empírico tiene también su manifestación.
[b] ¡El yo puro y el yo que se manifiesta son dos cosas distintas!

cuales se constituye un mundo, y ya ahí radica una sorprendente[1033] teleología. La exploración sistemática de todas las teleologías, la teleología a partir del mundo empírico, la teleología a partir de la evolución de la vida cultural de la humanidad, etc., transferidas a la conciencia pura, conduce a la idea de un fundamento,[1034] esto es, no como causa *cósica* para el correr fáctico de toda conciencia absoluta en su teleología. Dejo sin mencionar lo que por el lado de la conciencia religiosa puede todavía conducir a este mismo sujeto, y conducir[1035] como motivo racional: es patente que este principio divino extramundano[1036] sería trascendente a la conciencia incluso
/564/ en SU absolutez, y ser absoluto en un sentido totalmente distinto. / Extendemos a éste, naturalmente,[1037] la reducción fenomenológica; queda desconectado del campo de juicio que hay que forjar, en la medida en que deba ser un campo del juzgar sobre la conciencia pura misma. Puesto que con ello también es desconectado todo aquello que en referencia al yo y a Dios es apercibido trascendentemente como libre hecho, libre creación, etc., ahora hemos desconectado, pues, todas las posibles realidades trascendentes individuales: las que respecto de la conciencia están por así decirlo polarmente contrapuestas como mundo de la aparición y como mundo de la subjetividad absoluta o mundo de la libertad.

ANEXO 17

<JUICIO COLOCADO ENTRE PARÉNTESIS Y JUICIO SOBRE LO COLOCADO ENTRE PARÉNTESIS>[a]

<septiembre-octubre de 1912>

Ahora bien, este cambio de signo no nos es desconocido. El "poner entre paréntesis" de la reducción fenomenológica afecta a todo objeto-*cosa* percibido como realidad y le da, merced a los "paréntesis", exactamente la modificación que aquí está en cuestión. Así pues, en lugar del objeto, de este árbol en flor pura y simplemente, tenemos ahora este árbol en flor entre paréntesis (o, como preferiremos las más de las veces en expresión escrita, entre comillas), así como en lugar del juicio sobre el árbol tenemos un juzgar nuevo, el juzgar sobre el contenido de los paréntesis. El primer juicio es nuestro *objeto* fenomenológico, el segundo es un juicio que EJECUTAMOS como investigadores fenomenológicos y con el que nosotros fenomenológicamente nos apropiamos como *objeto* fenomenológico el *objeto* de percepción enjuiciado en el primero, no como realidad, sino como algo perceptivamente conciente. Se tiene, pues, que distinguir nítidamente

[a] A §§ 88 y 89. - N. del ed.

el árbol pura y simplemente y el correlato de esencia perteneciente a la percepción dada: el árbol mentado como tal. De hecho no puede uno hacer como si éste no fuera nada. Es sujeto de enunciaciones válidas y MUY importantes; precisamente de las enunciaciones de sentido, de las enunciaciones sobre el "sentido" de la percepción, esto es, sobre lo percibido como tal, igualmente sobre el "sentido" de la fantasía, sobre lo fantaseado como tal, etc. En el caso de la libre fantasía no se necesita de ninguna reducción fenomenológica propia con tal que al fantasear "libremente" no ejecutemos ninguna posición de realidad, no tengamos por real lo fantaseado, digamos, el centauro. En tanto, una consideración más exacta muestra que en el fantasear está contenida una cierta modificación de posición, de modo que el centauro está ahí como realidad modificada, como *cosa* de un "mundo de fantasía". Y también este cuasimundo requiere / reducción feno- /565/
menológica. Pues, SIN EMBARGO, UNA MODIFICACIÓN DE FANTASÍA NO DEBE, EN EFECTO, SER CONFUNDIDA CON LA MODIFICACIÓN DE LOS PARÉNTESIS; y el juzgar "en" la fantasía no debe ser confundido con el juzgar que pone y describe el correlato de la vivencia de fantasía. El juzgar en la fantasía es él mismo una fantasía, y es vivencia actual el fantasear del juicio. El juicio sobre lo fantaseado como tal, sobre el correlato noemático de la vivencia de fantasía, no es empero un juicio fantaseado y no es una fantasía de un juicio, sino un juicio interno actual como cualquier otro. Igualmente, por lo demás, no ha de confundirse tampoco, en el caso de la percepcion y vivencias ponentes semejantes, el juzgar entre paréntesis, o sea, el residuo fenomenológico de un juzgar natural sobre los objetos de la naturaleza, con el juzgar sobre el fenómeno de los paréntesis y sobre el contenido que está entre paréntesis como tal. Lo primero es la vivencia de juicio trascendentalmente depurada, lo último <. . .>

ANEXO 18
<LA REDUCCIÓN DE LOS CARACTERES DE SER A MERO CONTENIDO>[a]
<septiembre-octubre de 1912>

En la reducción fenomenológica tomo la vivencia en sí misma y en su nexo vivencial, renuncio a todo juicio sobre su *realidad.* Y si es aprehendida como *realidad*, entonces tomo la vivencia con esta aprehensión, pero de tal modo que no tomo parte en la posición de esta aprehensión y solamente tomo el fenómeno ampliado, esto es, ejecuto una ideación en la que dirijo la mirada a lo dado como *real* en mi

[a] Esbozo previo del § 90. – N. del ed.

percepción interna y mi posición de la v<ivencia>, y en verdad al "contenido", o sea a "la v. *real* con su carácter de ser". O sea, lo tomo, pero meramente como contenido. Como fenomenólogo, tomo, pues, puramente tales contenidos; pero como "metafísico", como el que pone-esto-de-aquí, pongo MÁS. No tomo parte en el juicio de *realidad*, pero pongo la v. y la percepción interna de la v. en su peculiaridad y ecceidad.

El desconectar de la reducción fenomenológica da por resultado reducción al mero contenido y a los puros meros contenidos, cuando la reducción es precisamente eidética.[a]

Cuando ejecuto un percibir y luego no tomo parte en su posición, me "retraigo" de la posición, entonces miro a lo percibido, que es esto-de-aquí, con su carácter de ser: pero este contenido con su carácter de
/566/ ser es meramente "contenido" de tal índole que / el carácter de ser es también mero contenido. Igualmente por doquier: yo miro el juicio, en el que yo mismo no tomo parte, etc. Puedo hacerlo sobre la base de la percepción, del juicio, etc. Son igualmente buenas las impresiones sobre la base de las cuasipercepciones, etc. Tampoco tomo parte en la cuasiposición.

ANEXO 19

<ESBOZO INTRODUCTORIO PARA EL CAPÍTULO CONCLUSIVO DE LAS *IDEAS* I>

<octubre de 1912>[b]

Podemos distinguir dos clases de motivos[1038] de la problemática en la teoría de la razón que desde el principio se presentaron entrelazados, pero en su repercusión se separaron para unificarse[1039] apenas en la idea de la doctrina fenomenológica de la razón, que en general comprende todas las posibles investigaciones esenciales de la razón.[1040] En primer lugar, el motivo de la noética lógica y paralelamente a ella de la axiológica y la ético-práctica; en segundo lugar, el motivo de la filosofía trascendental, en especial de la problemática de la posibilidad del conocimiento de las *realidades* trascendentes a la conciencia. (Quiero hacer notar de inmediato que aquí siempre la palabra trascendencia se toma en el sentido natural e imprescindible de la palabra, que llama trascendentes a los objetos que no son ellos mismos "vivencia" de conciencia,[1041] singularidades de la idea de conciencia (representar, juzgar, etc. y sus componentes inseparables).)

[a] ¡De antemano el eidos no es "en general"!
[b] Comp. § 147. – N. del ed.

Restringimos nuestra discusión del primer grupo de motivos a la esfera lógica. Se ha hablado arriba de la correlación esencial entre el juzgar y la proposición (juicio en el sentido corriente de la lógica formal), entre el juzgar intelectivo o correcto y la verdad, y similares, a lo que dio pie la confusión de los correlatos. En las reflexiones sobre conocimiento, verdad, ser, que llevó a cabo la fundamentación de un conocimiento científico y una teoría científica, y por otro lado la lucha contra el escepticismo, se veía uno llevado constantemente de lo noemático a lo noético y a la inversa. La verdad era adquisición y conquista de un trabajo intelectual que había que captar y describir en la mirada reflexiva y que se mostraba como esencialmente diferente frente a las actividades de razón no genuinas de la δόξα, del mentar vago, de los prejuicios confusos con sus conceptos confusos y las inferencias inauténticas sacadas de ellos de manera vaga. Sobre ello, naturalmente, se habló mucho en el modo de una reflexión sobre el verdadero método para alcanzar verdades. Pero tan pronto como surgieron fragmentos de ciencia *objetiva*, fragmentos de teorías conexas que eran / fácilmente accesibles a la intelección ejercitada,[1042] predominó el interés por las cosas y lo noemático, y mientras las ciencias /567/ hacían progresos, la conciencia cognoscitiva misma, que podía encontrar mucho más difícilmente el método correcto de la teorización científica, quedó en el nivel de las reflexiones y observaciones aisladas, precientíficas.[1043] De antemano surtieron efecto sólo las equivalencias de las intelecciones noéticas y noemáticas, que eran tan obvias que sus contrapartes no llegaron a separarse.

ANEXO 20
<FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN Y FENOMENOLOGÍA DE LAS OPERACIONES INTELECTUALES>[a]
<octubre de 1912>

Si la fenomenología de las *percepciones* y los nóemas *percepcionales* posibles, de las "apariciones", con todos los modos de posición inherentes, es ejecutada en el método de la constitución, siguiendo[1044] el hilo conductor sistemático de las protocategorías materiales, entonces se enlazan sus resultados con los rendimientos[1045] de la fenomenología de la esfera superior, la esfera específica del entendimiento con sus síntesis referenciales y vinculantes y sus nuevas formas de fundamentación, las "mediatas". Respecto de las objetividades que fueron admitidas como dadas en meras tesis[1046] simples de percepción, puede ahora comenzar el juego de las operaciones colectivas, explicitantes,

[a] Al § 153. – N. del ed.

referenciantes, o puede comenzar, recurriendo a *re*-presentaciones de fantasía, el juego de las operaciones del pensar hipotético, del presuponer, que lo fantaseado es así y asá o que lo percibido es "supuesto" de otro modo del que realmente es;[1047] pueden ser ejecutadas comparaciones y diferenciaciones, puestas[1048] esencias conceptuales en la ideación vacía y llena[1049] (de una nueva operación intelectual), pueden ser ejecutadas expresiones a una con formulaciones conceptuales, inferirse conclusiones, pruebas en múltiples formas, etc. Todos los análisis fenomenológicos inherentes, que con más generalidad en la forma de la <¿ideación plena?> o vacía <. . .>

/568/ C. DE LOS ORIGINALES DE IMPRENTA

ANEXO 21
<ESBOZO DE ARTICULACIÓN PARA LAS *IDEAS* I>
<fin de enero de 1913>

II. La consideración fundamental de la fenomenología

Cap. 1 La tesis de la actitud natural y su desconexión <p.> 33 a 41[a]

Cap. 2 [1050] Conciencia y *realidad* 41-63

Cap. 3 La conciencia fenomenológicamente pura 63-78

Cap. 4 Las reducciones fenomenológicas 78-90

III. Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología

Cap. 1 Consideraciones metodológicas preliminares 90-111

Cap. 2 Peculiaridades generales de la conciencia

IV.[b] Nóesis y nóema

Cap. 1 Distinción general entre lo noemático y lo noético 111-127

[a] Todos los datos de números de página de este anexo se refieren al manuscrito en letra normal de Husserl (perdido), que sirvió de base al texto impreso de las *Ideas* I. – N. del ed.

[b] Esta cifra fue luego tachada por Husserl. – N. del ed.

Cap. 2 Las estructuras noético-noematicas transversales

Cap. 3 o Sección V

Idea de una[1051] fenomenología de la razón

ANEXO 22

<BORRADOR DE INTRODUCCIÓN PARA LA SECCIÓN IV>[a]

<principio de febrero de 1913>

<...> una edificación estratificada, que impera en el paralelismo tanto en las[1052] nóesis como en los[1053] correlatos noéticos. Encontrarla y describirla rigurosamente es la tarea, y el conocimiento de las estructuras más generales es a la vez determinante para todo el método del proceder en lo particular. Puede hablarse directamente de un método de los / estratos, a saber, de un proceder metódico que /569/
en cada caso convierte sistemáticamente en campo de investigación un único estrato, así sea solamente un estrato destacado mediante abstracción, pone de relieve en él los *concreta* relativos, fija sus tipos, distingue en ellos elementos, lados, elementos intencionales, practica en ellos operaciones modificadoras en una intuición que se mueve libremente, fija la tipología de estas operaciones y de sus resultados y así busca llegar a un conocimiento lo más perfecto posible de los momentos vivenciales que en estos estratos saltan a la vista. En ello no se requiere en modo alguno rebuscar ante todo los *concreta* que radican en lo más bajo de la edificación de la conciencia, comenzar con ellos el trabajo sistemático y resolver antes que todos los otros los problemas referentes a ellos: o, lo que aquí es equivalente: la exposición de la hylética no es en modo alguno lo primero que hace falta, como si con ello se pusiera el fundamento que estuviera encargado de soportar toda la edificación ulterior de la fenomenología. Por el contrario, es totalmente inevitable[1054] una cierta intelección de la esencia de la estratificación completa y de la particularidad de los estratos superiores o de las funciones en las que están enlazados los estratos inferiores (en especial los hyléticos), para abrirse paso a un captar puro de las daciones de los estratos inferiores, para precaverse de las mezclas con aquello que en verdad es inherente a las capas superiores. De hecho, dados ante todo y hasta cierto grado inmediatamente accesibles son los múltiples fenómenos concretos. Sólo mediante análisis aprendemos a distinguir las diferentes dimensiones conforme a las cuales se

[a] Comp. §§ 128 y 146. – N. del ed.

dividen y estratifican. En la complicación extraordinaria de la edificación, que en la primera consideración macroscópica, por así decir, no se anuncia como tal en absoluto, el análisis avanza muy lentamente, primero paulatinamente, y tras largo ejercicio se aprende a ver las comunidades esenciales que justifican que se hable de la unidad de un estrato global; se aprende a conocer los errores que aquí amenazan, a comprender las tentaciones[1055] que inclinan a la confusión de estratos que esencialmente hay que separar y que, sin embargo, se suponen[1056] similares. Se aprende a desconfiar de las semejanzas generales de los complejos no analizados, que son las fuentes principales de todos los desatinos fenomenológicos; todo el tiempo se pone de manifiesto mediante el análisis de tales complejos que las semejanzas de complejos pueden tener sus razones en muy diversos de los componentes no analizados. La investigación fenomenológica se mueve en sus comienzos, y ella permanecerá largo tiempo en el estadio de los comienzos, inevitablemente en zigzag. Se destaca un estrato mediante un tosco análisis, se reconoce una identidad frente a múltiples dimensiones de modificaciones posibles, se encuentra en lo destacado un campo de trabajo y se avanza un trecho. Pero repentinamente se muestra una especie de sucesos que no es uno capaz de clasificar, pierde uno seguridad con respecto a lo que realmente pertenece a la dimensión elegida y a lo que no; se ve[1057] que el estrato todavía no está limpiamente distinguido; se ve uno forzado a entrar en una investigación analítica /570/ que conduce profundamente a un nuevo / estrato, en la medida en que[1058] se pone de manifiesto que precisamente lo que uno había incluido en el propio campo, pertenece a uno de nueva especie, que, en general, lo que uno había visto como una estructura es una ensambladura de estructuras fundamentalmente diferentes, etc. Ésta es en efecto también en otros casos la índole de las investigaciones estructurales, pues las estructuras[1059] se confunden unas con otras, no suelen destacarse claramente en todas partes; de una estructura que rige el interés, uno tiene a menudo que pasar al estudio de otras estructuras, donde lo que puede valer como distinta y como la misma estructura, a menudo sólo puede establecerse mediante investigaciones largas y de resultados vacilantes. Múltiples ejemplos de lo dicho aquí ofrecen ya los análisis del presente escrito. Para sólo poner de relieve una cosa, es fácil comenzar con que: "La conciencia es conciencia de algo", y acaso también distinguir entre la conciencia misma y lo mentado como tal. ¿Pero cómo concebir ahora este correlato "inmanente" como algo objetivo? ¿No es en cuanto inherente a la esencia *eo ipso* fragmento integrante de la vivencia, por ende algo que se encuentra en un mismo plano que los componentes ingredientes de la misma? Luego, además:

uno se resuelve, digamos, a estatuir aquí un estrato peculiar, *ideal*, por así decir. ¿Pero qué incluir ahora en él? La "posición" plantea ahí una dificultad. Ella es, se dice uno, ciertamente cosa de la conciencia, el yo pone el contenido, el poner es algo subjetivo, y lo subjetivo tiene uno que incluirlo en el acervo de los ingredientes de la conciencia. Luego considera[1060] uno la diferencia de la dirección reflexiva al yo y al estrato noético[1061] y la dirección a lo noemático, y se da cuenta de que en lo noemático mismo, en la dirección de la mirada que está desviada de lo noético, se muestra lo "cierto" o "conjetural", etc. Con ello se separa lo que es cosa de las estructuras paralelas y lo que al inicio se mantenía confuso. –

En la prosecución de las investigaciones fenomenológicas, cuyo tema principal es en efecto la intencionalidad, topa uno necesariamente con la correlación entre el ser y la conciencia, frecuentemente afirmada por parte de los teóricos del conocimiento, pero nunca reconocida en el único sentido eidético-fenomenológico admisible. La fenomenología enseña en este respecto que la conciencia fenomenológicamente pura tiene, por su propia esencia intuitivamente apresable y analizable, referencia objetiva, y en verdad[1062] referencia a SU objetividad. Si es una conciencia de generalidad, entonces lo objetivo es una generalidad; si es una conciencia de algo individual, entonces es algo individual, o sea, ESTE objeto, esta *cosa, hic et nunc.*[1063] El gran paso es aquí el de elevar la trivialidad al nivel de la intelección fenomenológica de la esencia. Conciencia y objeto no son, como hemos enfatizado muchas veces, dos *facta* que se reúnan accidentalmente, sino que se copertenecen fenomenológica, "trascendentalmente". El apriori, la copertenencia esencial llega a la concreción ínfima, que como "contenido" del individuo sigue siendo siempre una esencia. Si como fenomenólogos ponemos entre paréntesis el[1064] objeto según su existencia, / desde el punto de vista de /571/
la conciencia pura respectiva permanece el "sentido" o[1065] "proposición", que tiene en sí mismo la referencia objetiva, su X, como sujeto de determinación, con el contenido de determinación en el cual es "objeto mentado", el cual, según la índole de la plenitud del sentido, tiene su manera de darse intuitiva u oscura. Podemos ahora tomar dos direcciones de investigación. O bien vamos conforme al sentido <. . .>

ANEXO 23
<PRIMER BORRADOR PARA LA NOTA SOBRE MESSER Y COHN>[a]
<febrero-marzo de 1913>

Sobre[1066] mis discusiones del concepto de esencia y del sentido de un análisis de esencia, Messer ha pasado simplemente sin leer, y por ello no ha entendido realmente una palabra de todas las exposiciones de principio. Eso se hace visible de nuevo, naturalmente, en su nuevo artículo.[1067]

*

Cohn me reprocha un equívoco, originado por la equiparación de lo general con lo no determinado por un lugar individual (espacial y temporal). "Cuando el fenómeno fluye en aquel incomensurable flujo del suceder (en el flujo vivencial), entonces un fragmento de este flujo ciertamente no está determinado por un lugar cronométrico; pero con esta carencia no está vinculado necesariamente el privilegio de que lo ahora fluyente en el flujo sea en esencia idéntico con algo distinto que quepa hallar en otros flujos o en otro sitio del mismo flujo." A ello hay que responder: yo no EQUIPARO lo general, a saber, la esencia, con lo <no> determinado por un lugar individual (a saber, *real*) en el tiempo del mundo y en el espacio del mundo, porque subraye que una esencia no tiene por principio tal lugar. Una esencia es dada a la visión de esencia, y lo que eso significa puede captarlo directamente cualquiera que esté libre de prejuicios; sólo necesita[1068] traer a dación el "sentido claro" de "color en general" y "sonido en general". Sobre ello ya no hay que gastar aquí más palabras. Es más importante la otra proposición. Los fenómenos en el flujo reducido y aún no eidético no tienen naturalmente un lugar cronométrico. Pero que no lo tengan no desempeña aquí ningún papel y no lo desempeñaba tampoco en las exposiciones del ensayo de *Logos*.[1069]

Lo que se afirma es la posibilidad de un conocimiento de esencias, de la captación de la esencia misma y de la captación de la esencia de VIVENCIA, luego el conocimiento de proposiciones de validez incon-
/572/ dicionalmente general / sobre esencia y en especial sobre esencia de vivencia.[1070] La posibilidad de un conocimiento de esencias no puede ser demostrada; sólo puede ser vista con intelección. Ella misma es un conocimiento de esencia. Pedir una prueba[1071] significaría incurrir en un contrasentido, pues la prueba presupondría lo que hay que probar y así *in infinitum*. Si hoy se trata de defender la aritmética pura o la

[a] A § 79, p. 158 de la paginación original, nota 2. – N. del ed.

geometría pura, entonces un Cohn podría hacer la misma objeción: la geometría se refiere a la continuidad de las configuraciones-de-*cosa*-espacial que se hallan empíricamente en flujo constante. La visión geométrica de esencias capta en lo empírico la esencia y establece incondicionalmente proposiciones geométricas generales.[1072] Así lo afirma el idealista. Pero tal conocimiento de esencia[1073] se somete a la objeción, así diría el empirista, cuyo abogado sería esta vez Cohn, de que con la captación pura de la esencia, que es un desprendimiento de la idea pura del ser espacio-temporal empíricamente individual, no está necesariamente vinculado el privilegio de que lo ahora fluyente en el flujo sea idéntico en esencia con algo distinto en otros flujos, etc. Igualmente el conocimiento aritmético, en tanto que también él se refiere a lo empírico, o sea, a lo fluyente. Ahora bien, ¿sería muy sabio argumentar con tales razones contra el establecimiento de estas disciplinas puras y desconocer[1074] el formidable significado del conocimiento puro incondicionalmente válido para la investigación empírica de la naturaleza? Tras ello interviene también constantemente, también en Cohn, el malentendido según el cual el método fenomenológico habría de sustituir al empírico. Él no tiene para la psicología un rendimiento distinto que el apriori de la naturaleza, en especial por ejemplo el apriori matemático, para la ciencia empírica de la naturaleza. Desempeña un papel en todas las comprobaciones científicas de existencia, pero no es un método de la física, y, de igual modo, el fenomenológico es el fundamento de la psicología rigurosamente científica y, sin embargo, no hace <comprobaciones> de existencia.

ANEXO 24
MESSER – COHN. <SEGUNDO BORRADOR>[a]
<febrero-marzo de 1913>

Los artículos de J. Cohn y A. Messer que aparecieron durante[1075] la última corrección de la impresión de estas hojas en el primer tomo del "Anuario de <filosofía>" muestran una vez más cuán difícil es incluso para investigadores concienzudos liberarse del hechizo de los prejuicios dominantes y captar la índole peculiar de una doctrina de esencias pura. Por lo que toca a Messer, no es aquí el lugar de entrar en sus repetidas objeciones contra mis discusiones sobre método psicológico. / Sólo diré brevemente, y con gran pesar, que él[1076] ha /573/
errado el sentido de mis exposiciones tan completamente que yo (en tanto se trate de cuestiones de principio) tendría que invertir CONTRADICTORIAMENTE todos sus informes sobre mis doctrinas[1077] para

[a] Al § 79, p. 158 de la paginación original, nota 2. – N. del ed.

reconocer de nuevo en ellas en alguna medida mis verdaderas doctrinas. Incluso en sus citas se manifiesta el perfecto malentendido en el hecho de que (naturalmente sin advertirlo) deja fuera proposiciones decisivas, de modo que su sentido se convierte francamente[1078] en el contrario (comp. con el original su cita en el "Archiv <für die gesamte Psychologie" ["Archivo de psicología general"], Tomo XXII>, p. 120 en el 2o. párrafo). Todas mis explicaciones relativas a los conceptos de esencia, análisis de esencia, análisis de conciencia puro, quedan sin efecto;[1079] él las entiende como AUTOOBSERVACIÓN y mi fenomenología como una[1080] edición presuntamente mejorada de la psicología de la AUTOOBSERVACIÓN. Sobre ello no hay nada más que decir aquí. Yo espero que las exposiciones más elaboradas del presente trabajo ya no dejen que prosperen semejantes malentendidos en los apreciados investigadores.[1081]

J. Cohn me reprocha "un equívoco", originado "por la equiparación de lo general con lo no determinado por un lugar individual" (se quiere decir el ser *real* en el espacio del mundo y el tiempo del mundo),[1082] y añade entonces el reparo: "Cuando el fenómeno fluye en aquel inconmensurable flujo del suceder (en el flujo vivencial), entonces un fragmento de este flujo... ".[a] A ello hay que decir en primer lugar: que a mí nunca se me ha ocurrido llevar a cabo una EQUIPARACIÓN[1083] de lo general, esto es, de la ESENCIA, con lo no determinado por el lugar individual. Ello no requiere aquí de ningún desarrollo. Naturalmente, no se abstendrá uno de decir, en la descripción de la esencia, que ella no tiene existencia espacio-temporal.[1084] ¿Pero ello significa una equiparación?

Más aún: con gusto concedo no haber hasta ahora probado que es posible demostrar la validez de los resultados de mi "visión de esencia", para no hablar de su integridad. Sólo que yo no entiendo cómo ha podido J. Cohn atribuirme el propósito de querer llevar a cabo una demostración semejante, lo que sería una perfecta absurdidad.[1085] Tampoco él ha entendido, pues, todo el sentido de mis exposiciones, o, lo que es equivalente, no ha captado el sentido de "esencia" y conocimientos esenciales. No es correcto, y de ninguna manera[1086] es MI propósito, como podría parecer en las exposiciones de Cohn, cuando en ellas, en el lugar citado <p.> 226, se dice que la "fenomenología ha de investigar la conciencia pura, pero para ello TIENE QUE partir de la conciencia EMPÍRICA y TIENE... ante todo que referirse a las diferenciaciones fijadas en el lenguaje." Al contrario, yo he puesto el mayor énfasis, ya en el artículo en *Logos*, en que la fenomenología como toda

[a] Comp. la continuación de esta cita en el anterior Anexo 23 (arriba, p. **571**). – N. del ed.

doctrina de esencias no tiene que partir de la conciencia empírica, esto es, de una conciencia que experimenta / y que como tal ejecuta /574/ posición de existencia. Comp.[1087] nuestros desarrollos sobre[1088] fantasía y captación de esencia. Con este no-entender[1089] está en conexión, empero, el que Cohn espera de la fenomenología información (o habla de tal manera como si yo exigiera de la fenomenología tal información) acerca de si lo que ahora está AHÍ DELANTE en el flujo de conciencia es realmente de idéntica esencia que lo que antes estuvo ahí delante. Eso sería tanto como si uno quisiera esperar del geómetra comprobaciones acerca de si en el flujo de las daciones de *cosa* empíricas sensibles,[1090] algo espacial, digamos algo dado ahora aquí y luego allá, cae bajo la misma esencia geométrica, o sea, es algo determinado geométricamente de modo[1091] idéntico. O de un aritmético información sobre cómo se asegura uno empíricamente de la identidad del número. Supóngase que las disciplinas puramente matemáticas aún no estuvieran establecidas y que alguien, contra la nueva fundamentación del postulado de una teoría matemática de esencias liberada de toda empiria y que hay que ejecutar en la intuición pura y el pensar puro, demandara del matemático la "demostración" de la "validez de los resultados de la visión de esencias" para la empiria. O que la afirmación de que el conocimiento puro tiene que ser aquí obviamente fundamentante para las ciencias empíricas correspondientes, se malentendiera en el sentido de que las ciencias puras debieran alcanzar por sí mismas comprobaciones de existencia y los métodos para las pruebas de existencia como tales.[1092] No puedo hallar más atinada la otra objeción de Cohn: que la descripción exacta exige una descomposición de la vivencia en momentos singulares, pero que tal descomposición es posible de diferente manera bajo diferentes puntos de vista.[1093] La descripción exacta de la vivencia fáctica es la tarea de la psicología empírica,[1094] así como la descripción exacta de una *cosa* dada es <la> de la ciencia empírica de la naturaleza. Pero en la medida en que en la esencia de *cosa* en general están predelineadas, con figura espacial, configuración temporal, forma de movimiento, sustancialidad, causalidad, etc., generalidades de esencia y leyes máximamente abarcadoras, sin las cuales[1095] precisamente una *cosa* no es posible, las disciplinas aprióricas correspondientes del investigador de la naturaleza están pertrechadas de un sistema de conceptos "descriptivos exactos"[1096] que él aplica a la experiencia, pero que no extrae de ella. Hacer a un lado este apriori y querer cultivar todos los conceptos ante la experiencia, significaría hacer imposible la ciencia exacta[1097] de la naturaleza, la ciencia de la naturaleza del más alto nivel. Y análogamente[1098] también (*mutatis mutandis*) en nuestro caso.

III. Hojas extras en los ejemplares propios

ANEXO 25 /575/

<HOJA DE> ÍNDICE <SOBRE> EXPERIENCIA
<alrededor de 1913>

Conocimiento natural <p.> 7[a]

Actitud teórica, natural – mundo, naturaleza, totalidad de las *realidades*, de los objetos de posible "experiencia" <p.> 7

Objeto en el sentido más amplio <p.> 11

EXPERIENCIA = experiencia natural <p.> 7 y p. 35; experiencia originariamente dadora = percepción corriente, → también "experiencia originaria" <p.> 8

Dación originaria = conciencia de captar el objeto en su mismidad "en persona" <p.> 11

Percepción externa = de *cosas* físicas

Percepción de sí mismo

<P.> 70: percepción = protoexperiencia

Empatía como ver las vivencias de otro no es un acto originariamente dador <p.> 8

El otro, no conciente como "originariamente dado", aunque como él mismo ahí a una con su cuerpo.

<P.> 10: intuición individual = intuición en el sentido estrecho corriente <p.> 11 – visión de esencias (ideación), también intuición de esencias.

[a] Estos como todos los demás números de página que se presentan en los títulos o en el texto de las siguientes "Hojas extras en los ejemplares propios" se refieren a la PAGINACIÓN ORIGINAL de las *Ideas* I, que en la presente edición se da al margen. – N. del ed. [Esta paginación se da en este volumen al margen entre corchetes. (*N. del t.*)]

Intuición originariamente dadora, adecuada — inadecuada.

Conciencia oscura <p.> 11 nota, identificada con "ya no intuyente".

Por ej. <p.> 16 la dación originaria de un estado de cosas esencial es entendida como evidencia, como intelección de la objetividad categorial. Así pues, no se disocia el captar el estado de cosas esencial como objeto sobre la base de la evidencia, de la evidencia misma. Del
/576/ mismo modo en que / no se disocia la "intuición" como el mirar y captar el estado de cosas (nominalización) y la evidencia en la que el estado de cosas es originariamente constituido, pero no es *objeto* para un captar.

Continuación: experiencia tratada exhaustivamente en el Cap. 2, Sección I.

P. 37 se excluye del concepto de la experiencia lo categorial: pero la exposición tendría que ser cambiada. El empirismo con su tesis de que todo conocimiento se funda en percepción, acepta además, naturalmente, que sólo los actos categoriales (juicios, inferencias) que se "rigen" por percepciones tienen valor. O sea que la experiencia abarca también el juzgar conforme a los actos simples de la "experiencia" (percepción, etc.).[1099]

Se trata, pues, solamente de la argumentación: como ocurre con los principios de las inferencias.

ANEXO 26
TRANSCRIPCIÓN <DE LA> P. 15
<alrededor de 1914>

Toda particularización y singularización eidética de un estado de cosas eidético general se llama, en la medida en que lo es, una NECESIDAD ESENCIAL.

Generalidad esencial y necesidad esencial son correlatos.

Sin embargo, es vacilante el uso del término necesidad, en correspondencia con las correlaciones copertenecientes: también los juicios correspondientes se llaman necesarios. Pero es importante atender las distinciones y ante todo no designar como necesidad la GENERALIDAD ESENCIAL, como sucede habitualmente.

La CONCIENCIA de una necesidad, o más exactamente, la conciencia judicativa en la cual un estado de cosas es conciente como particularización de una generalidad eidética, se llama conciencia apodíctica; el juicio mismo, la proposición, una consecuencia apodíctica (también consecuencia apodícticamente necesaria) de lo general a lo que está referido.

Las proposiciones formuladas sobre las relaciones entre generalidad, necesidad, apodicticidad, pueden tomarse también con mayor generalidad, de suerte que valgan[1100] para cualesquiera esferas y no sólo para las puramente eidéticas. Pero patentemente cobran dentro de los límites de lo eidético un sentido señalado y particularmente importante.

Enlace del juzgar eidético con posiciones de existencia de lo individual. Aplicación de verdades geométricas a casos de la naturaleza. El caso del hecho. Pero él es necesidad eidética, en tanto que es una singularización de una generalidad esencial.

ANEXO 27 /577/

<A> *IDEAS*, <P.> 22 SS.

<1918>

Categorías significativas, significado

"Los conceptos fundamentales inherentes a la esencia de la PROPOSICIÓN", etc.:

La última aclaración de proposición, la última depuración, conduce, sin embargo, justamente en el sentido de las *Ideas,* a distinguir aquí todavía entre significado y proposición y, como en efecto ya sucede ahí, a entender la proposición ontológicamente. Esto tiene, pues, que convertirse en un tema propio y concluirse.

ANEXO 28

<A LA P.> 23

<alrededor de 1913>

A *Significado* [1101]

En la p. 23 distingo en las "categorías" conceptos en el sentido de SIGNIFICADOS, por otra parte las ESENCIAS mismas (aquí las formales) que hallan expresión en estos significados.

Esto no es acaso satisfactorio. Por ej., la categoría formal "estado de cosas". Tendríamos ahí el significado estado de cosas y la esencia formal estado de cosas. También puedo tomar la expresión verbal "estado de cosas rojo", aunque no hay algo así, y la "esencia" correspondiente —que precisamente no hay.

Diferenciamos: lo mentado con las palabras como tal. Las palabras pueden estar en función judicativa normal —no modificada cualitativamente. O en función anómala —cualitativamente modificada. Están por ello, como se dice, en el mismo significado. El sentido, la

esencia de lo mentado, prescindiendo de la cualidad, es el mismo. La esencia es lo categorialmente mentado como tal. Por otro lado, si el mentar es un mentar posible o un mentar verdadero, entonces le corresponde lo verdadero, el ente verdadero inherente al mentar o a la mención (a lo mentado como tal); a la "mención" estado de cosas en general, la idea, la esencia "estado de cosas". Pero tengo que hacer objeto de una exposición propia, de modo totalmente comprehensivo y en plena generalidad, todas las relaciones de proposición, esencia, etcétera.

Distingo finalmente: CONCEPTOS categoriales — ESENCIAS categoriales. Mejor aún, conceptos de categorías, palabras generales, y conceptos que NOMBRAN categorías (no las expresan, eso no va bien), y[1102] categorías mismas.

Tengo las palabras, las expresiones: estado de cosas en general,
/578/ pluralidad / en general, etc. —la esencia formal "estado de cosas". Si tomo las palabras estado de cosas simple y llanamente, etc., entonces se refieren a estados de cosas, a los determinados materialmente, a los singulares en general, etc., merced a su esencia, que no se hace objetiva ella misma.

*

P. 40. *Evidencia de juicios (enunciados)*

Diferencia de la evidencia y la no evidencia de enunciados:

"Una misma capa superior, la de la enunciación igual como mera EXPRESIÓN significativa, está una de las veces ajustada paso por paso a una intuición que 've clara e intelectivamente' el estado de cosas, mientras que la otra vez funge como capa inferior un fenómeno enteramente distinto, una conciencia del estado de cosas no intuitiva, y eventualmente confusa, desarticulada."

ANEXO 29
EXPOSICIÓN MÁS DETALLADA PARA § 10, P. 21 ABAJO Y S. (TAMBIÉN PARA § 13, P. 26)[1103]
<alrededor de 1913>

Esencia de la esencia; enunciados de esencia *sobre* esencias como enunciados ontológicos-formales.

Toda esencia tiene un contenido y una forma, así como todo objeto. Los géneros y especies conciernen al contenido y en sentido genuino a los sustratos absolutos, e igualmente a toda genuina relación entre partes.

Lo que una esencia y otra esencia tienen en "común" en sentido propio, así como aquello que las diferencia en sentido propio, por su contenido, es su peculiaridad.

Por otro lado, si hablamos de "esencia en general", entonces lo general mismo "esencia" no es a su vez un contenido, sino una forma. Y cuando tomamos género y especie en general en abstracción del "contenido", entonces estos títulos y las relaciones que les pertenecen son formales. Si hablamos de lo inherente "a la esencia de la esencia", esto concierne a aquello que lleva consigo la forma "esencia en general", cuyas configuraciones pertenecen a esta forma. Así mismo, cuando hablamos de "contenido" (materia) en general, en relación con la "forma" en general, y también así en particular, entonces el contenido mismo es a su vez una "forma".

La forma misma en comparación con otras formas, en tanto que haya que destacar y considerar lo general "forma", es ella misma a su vez una "forma", la forma "forma en general".

La diferencia se designa con estas palabras:

Hay maneras de consideración puramente formales, referentes a /579/ lo formal como tal, y lo que se pone de manifiesto en ellas cae a la vez bajo maneras de consideración formales que tienen por contenido formas, y así *in infinitum* – y por otro lado hay maneras de consideración materiales, esto es, tales que se practican con determinados objetos, con determinadas esencias, digamos, la esencia "rojo" o "extensión", "*cosa*", etc.

Es el proceder de la ontología formal tratar sobre formas puras, o sea, tratar sobre contenidos sólo como "contenidos en general", y luego sobre las formas de los contenidos, sea como formas de contenidos en general, sea en determinada indicación de formas: lo que tienen de determinación es forma particular y lo que tienen de general es forma sin más, referida, pues, a los sustratos puestos en la manera de la determinación en general.

Maneras de consideración formales, cuyos correlatos son esencias formales, son, pues, esencias de una dimensión totalmente nueva frente a las esencias determinadas materialmente con sus formas que las configuran categorialmente.

Tenemos, según ello, como suelo expresarlo en los cursos desde hace muchos años, dos especies fundamentalmente diferentes de generalización:[a]

1) la generalización lógico-matemática, que conduce a las puras formas por cuanto reemplaza los núcleos llenos por núcleos vacíos,

[a] Esto también está desarrollado abajo (en el § 13 de las *Ideas*).

las materias determinadas por algos indeterminados (materias en general), los objetos determinados por "objetos en general", las esencias determinadas por "esencias en general";

2) la generalización material y, en las esencias puras, la generalización pura, que asciende de las especies a los géneros, a los géneros auténticos, que son ellos mismos algo material y materias puras con abstracción de todo el tejido de formas sintácticas que los rodea.

La consideración formal (o consideración-de-la-forma), que las esencias admiten por ser apresables bajo la generalidad "esencia en general" (una generalidad que no es una "parte" como el género auténtico), es, pues, una consideración enteramente *sui generis.* LA ESENCIA DE LA ESENCIA NO ES, PUES, ESENCIA EN EL MISMO SENTIDO QUE LA ESENCIA PURA Y SIMPLEMENTE. Lo formal es por doquier forma-de, y, por otro lado, ha de tratarse a su vez como eidos, como FORMA eidos, y ello en todos los niveles. La intuición que da la esencia-forma es una intuición esencialmente de otra índole que la intuición que da la esencia material, la esencia en el primer sentido.

Pero subsiste algo común: la completa libertad del esto-de-aquí, de toda posición individual, la generalidad o necesidad incondicionada que es inherente al eidos en general según la forma así como según la materia, y la posibilidad de tratar también las esencias-forma como
/580/ objetividades, / de hacer enunciados puros sobre ellas, de captar estados de cosas referentes a ellas en el carácter que les es propio de la dación eidética, que se deja transformar en valideces absolutas o incondicionadas para lo individual en general, y que ahí es ella misma algo pensado en generalidad formal.

Dondequiera que aquí, en estas consideraciones, hacemos enunciados puros sobre algo material, estos enunciados mismos no son materiales, sino formales. Con otras palabras, nos movemos por completo en la esfera <de la> ontología formal.

ANEXO 30
SUSTRATO Y ESENCIA
<1918>

Dificultades

"Rojo" es unas veces predicado, como en el estado de cosas "esto es rojo". Otras veces sujeto, como en el estado de cosas "el rojo es una especie de color". En este último caso está en la base del juicio la esencia como objeto sobre el cual, tal como está ella misma dada en la consideración comparativa y en la coincidencia de las *cosas* rojas, más precisamente, de las superficies rojas: el rojo se destaca y "se

vuelve objeto" para mi juzgar y para el juicio: se vuelve objeto sobre el cual. Se vuelve sujeto nominal.

Aquí encuentro en ambas relaciones lógicas[1104] ("estados de cosas") —en ambas relaciones lógicas que en verdad me están dadas, o dadas como cuasisubsistentes, como posibilidades—, comparando, "rojo" y "el rojo", el predicado aquí, el sujeto allá, "el mismo sustrato" en dos "formas lógicas", en dos diversas sintaxis (ontológico-formales); en ambas proposiciones (en cuanto juicios) el mismo "NÚCLEO" lógico (puramente gramatical) (el sustrato significativo de la sintaxis significativa). Al "sustrato" en la esfera significativa, en el contenido noemático del "juzgar" (también en la expresión), corresponde el "sustrato" en el miembro del estado de cosas (y naturalmente también un paralelo en la conciencia, vivencia).

Permanezcamos en lo óntico. ¿Es ahí sustrato algo distinto que la ESENCIA rojo? Es lo idéntico frente a diversas "funciones lógicas", es lo que puede ser apresado en diversas formas lógicas y entra con éstas en diferentes relaciones lógicas como miembro constructivo. Todos pensamos, por cierto, que una esencia no tiene que ser sujeto. Si se señala el hecho de que el rojo se exhibe de múltiples maneras y con estas maneras de exhibirse entra en la conciencia y su nóema, entonces hay que decir: al "sentido" del nóema pertenece el rojo como unidad de estas exhibiciones, y esta unidad es la que entra en la / /581/
forma lógica y compone con ésta el sentido lógico de la conciencia de la proposición.

(Si se retrocede por detrás de la conciencia lógica hasta la conciencia sensible, entonces un objeto sensible, que es rojo, pero que no es aprehendido como siendo rojo, puede aparecer, mantener su unidad sensible, en el interior de la cual, por ende, el rojo implicado mantiene su unidad. La esencia se singulariza en este objeto y reside en cierto modo en él: pero implícitamente. A la esencia misma le es indiferente si aquí o allá es captada en un ejemplo, si ésta o aquélla están dadas como singularizaciones suyas, si es apresada "categorialmente" de este o aquel modo.)

Pero aquí hay dificultades debidas a la diferencia entre momento (momento singular no independiente) y esencia. En referencia a la pregunta de qué es lo que la síntesis predicativa (la síntesis-es) trae a unidad: el sujeto individual presupuesto y el momento, o el sujeto y la esencia correspondiente. En un caso tengo una de las síntesis (naturalmente, diferenciadas fenomenológicamente) de todo y parte. Esta es naturalmente una síntesis característicamente distinta, y, sin embargo, igual en cuanto a lo general, para todo y fragmento y para todo y momento. En cada caso de una identificación parcial puede

estar ahí la parte como parte de esta y de aquella esencia (en general: "concepto"). Esta aprehensión de un momento o de una parte por medio de su esencia, ¿puede ella misma ser pensada como predicativa (y luego como una atributiva surgida de la predicativa)? Naturalmente no, si a la predicación ya pertenece el apresar la esencia (aprehensión conceptual), a saber, para el predicado, así pues, predicado y esencia se co-pertenecen inseparablemente.

¿Pero cómo? ¿Es que predicaciones como "esto es rojo" nos remiten a síntesis que, situadas más atrás, se expresan circunscriptivamente con las palabras: este momento es un caso singular de rojo (a saber, de la esencia que en la contraposición de tales momentos viene a destacarse ideativamente con referencia a una extensión abiertamente infinita)?

Y si digo "el rojo es un color", ¿tengo que separar ahí las diferentes especies de color y en cada una una especialización particular de "color" como esencia genérica, y tengo luego para la predicación en la esencia color el momento especializado color, que tendría que ser reconocido en primer lugar como caso "especial" de la esencia genérica color? Según ello, las predicaciones primitivas parecen ser: esto es casa, aquello es casa, árbol, etc., esto es color, esto es rojo, etc., y luego: este A es rojo, este rojo es un color, etc., o también: esto es rojo, esta es una especie de color, etc.

¿Pero qué pasaría entonces con los "sustratos"? Tendríamos entonces objetos-sujetos como portadores de momentos <y> estos momentos mismos. Esto, la casa, como objeto-sujeto, abarca en identificación parcial su momento, digamos la figura; o esta superficie coloreada, tomada individualmente como sujeto, en ella la forma circular, ésta reconocida como círculo, o sea, puesta en "síntesis de conocimiento" en
/582/ referencia a la esencia, / y luego el sujeto como sujeto del predicado: ¿qué sería eso? No el momento individual y reconocido como verde. El momento en su singularidad individual no entra en el predicado. Si digo "esto es verde", entonces el sujeto está "determinado" por el concepto, la esencia verde; <es> algo de la esencia verde. Se diría que está puesto en referencia a la esencia como un sujeto individual, que en cuanto portador en sí de una singularización de la esencia como momento, tiene una referencia propia a la esencia. Pero un estado de cosas relacional no se predica, los estados de cosas predicativos relacionales son un estrecho círculo de estados de cosas, y se hallan frente a estados de cosas como "esto es verde".

Se ve cuán grandes dificultades hay aquí (sobre ellas, mis exposiciones anteriores), por ende también dificultades para la relación de las objetividades sintácticas y las objetividades del pensamiento pre-

dicativas. Si colectando en la intuición reúno, o en parte reúno, en parte dejo fuera (hago exclusiones), si paso de un objeto a sus partes y momentos, ejecuto síntesis de identificación, o mantengo juntos al comparar, hago que surjan semejanzas o igualdades, me coloco en el terreno de un miembro, etc., está claro cuáles son ahí los "sustratos" últimos para tales operaciones de enlazar o referenciar. Pero si pienso en el sentido particular, y pienso digamos en un triángulo, del cual tengo un ejemplo a la vista, ¿pertenece éste también al sustrato, puesto que no lo "miento" en el pensar? Y si pienso: esta mesa tiene patas de león, en la indeterminación de esta predicación no están sin duda pensadas estas patas individuales, mentadas en su determinación individual y concreta: ¿son ellas sustratos? Tenemos aquí objetos intuitivos y enlaces que se ejecutan con ellos, con ellos "como" objetos intuidos (sea de la percepción o de la fantasía, etc.), y tenemos una capa superior del pensar y del mentar intelectual, tenemos constituidas ahí relaciones de pensamiento, que en los fundamentos intuitivos están referidas retrospectivamente a ellos: pero no los contienen sin más en sí. Por ello se distinguen, en efecto, intuición y pensamiento, cosa y estado de cosas en sí, estado de cosas intuido, pensado, etc. Aquí la descripción fiel lo es todo, y ésta requiere una separación de las capas. Y un proceder sistemático desde abajo.

ANEXO 31 /583/
<A> *IDEAS*, <P.> 24-25
<1918>

> *Objetividades sintácticas*, correlatos de las funciones del pensamiento (funciones de la identificación "sintáctica") y sus sustratos últimos como sustratos de las SINTAXIS. Derivaciones sintácticas de los sustratos[1105] correspondientes.

La exposición <p.> 24 s. es imperfecta. Las objetividades sintácticas se identifican con las objetividades categoriales de las *Investigaciones lógicas*. Pero a ellas pertenecen también el género, la especie, etc. Pero echo de menos que en el § 12 esté dicho esto expresamente, o sea, que las distinciones que se hicieron ahí pertenecen a la esfera "sintáctica".

Pero, además, el reparo referente a la conclusión del § 11, p. 25. La división lógica en núcleos últimos y forma sintáctica concierne, por ejemplo, al adjetivo verde, que tiene la forma de predicado o la forma de atributo y, en esa medida, es sintagma; además, el "verde" puede ser nominalizado, convertido en sujeto o en *objeto*.

Tenemos aquí diversas funciones sintácticas, a cuya base se encuentra un núcleo último que tiene su categoría nuclear, que es distinta

para "verde" que para "casa". ¿Qué pasa, pues, con estas categorías nucleares? Con respecto a las sintaxis, de las que hemos partido *aquí* siguiendo mis cursos lógicos, tenemos en los núcleos de diversas categorías algo último. Pero, ¿no corresponde al núcleo significativo "rojo" la especie rojo, no corresponde al núcleo "árbol" la idea genérica concreta árbol? Pero llamé categorías al género y la especie. ¿Y qué pasa con la relación entre lo concreto y lo abstracto (la esencia independiente y la no-independiente)? Estos son, por cierto, también categorías. ¿O serían los sustratos últimos objetos independientes y no-independientes como objetos individuales?

Sustratos quiere decir que son objetos que ya no son formaciones categoriales, que en sí mismos "ya no contienen nada de las formas ontológicas", las que son meros correlatos de las funciones del pensamiento. Pero ¿cómo hay tal, cómo es algo así pensable? Se pregunta qué quiere decir ahí "función del pensamiento", cómo hacer que esto cobre relieve. Eventualmente es, en efecto, algo no independiente. Es posible invocar aquí la "X" del nóema, pero ella no está mentada, pues de ella no sale el pleno objeto mediante sintaxis.

A partir de los objetos podemos formar sintácticamente nuevos objetos. Ciertamente, tenemos que llegar a objetos últimos. Éstos se constituyen DE MODO DISTINTO que los objetos producidos "sintácticamente". Tenemos frente a las categorías sintácticas las no-sintácticas, categorías nucleares o categorías de sustratos. También aquí lle-
/584/ gamos / (comparación, etc.) a "síntesis", pero no a sintaxis. Todo esto está en efecto insinuado, precisamente en la medida en que se diferenciaron las categorías sintácticas y las de sustratos. Pero no está elaborado con toda pulcritud. Quizá debido a la concisión de la exposición.

ANEXO 32
<AL § 11>
<después de mediados de diciembre de 1917>

Esencia última dotada de contenido, individuo no enlazado sintácticamente. Abstracto, concreto, τόδε τι. Los objetos no-independientes. Objetos lo diferente y lo idéntico. El dato sensible individual — su duración, su cualidad, etc. La determinación temporal individualizante — la cualidad como momento de cualidad — el momento de cualidad aquí y allá, ahora y entonces. El momento de cualidad en sí mismo "no tiene ninguna individualidad". ¿Es, pues, una ESENCIA?

ANEXO 33

OBJECIÓN CONTRA TODO EL CAPÍTULO[1106] I DE LA SECCIÓN I (HASTA LA <P.> 32) <alrededor de 1923>

Las consideraciones parten de la experiencia natural, se mantienen en el terreno natural. El universo del ente en general, del algo en general, es el MUNDO. Todas las objetividades eidéticamente ideales están referidas al mundo o a un mundo posible en general.

La lógica formal es, pues, la lógica formalmente general de las *realidades*, como en Aristóteles. Se trata de reflexionar, leyendo exactamente, si esto se ha mantenido efectivamente en pie.

¿Qué pasa con la evidencia de toda esta consideración sobre la base de este presupuesto? ¿Tiene esta consideración la pretensión de dar un apriori definitivo? ¿No causa el supuesto no aclarado vacilaciones y dificultades?

¿Puedo saber que todo lo ente en general se encuadra en una distribución regional semejante?, ¿que las ciencias deben fundarse en ella? ¿No son las regiones las estructuras universales del mundo, mientras que el concepto de estructura del mundo, dado que el mundo no está antepuesto como universo unitario, no entra ni siquiera en la discusión?

Añádase el gran yerro de haber partido del mundo natural (sin caracterizarlo como mundo) y pasar en seguida / al eidos —como si /585/
se llegase ya sin más a las ciencias exactas. La idealización es tácita.

ANEXO 34

<ANEXO> A LA <P.> 51 <DE LAS> *IDEAS* <alrededor de 1924>

¿Es correcto lo que se dice aquí?

El "mundo" de las formaciones aritméticas, la serie infinita de los números puros y las formaciones teóricas de la aritmética pura no estaban ahí para mí, no "existían" para mí en modo alguno, mientras no había cultivado la aritmética en <la> escuela y en mi educación científica. Y en realidad ahora sólo está en serio "ahí delante" para mí este mundo mientras me ocupo con la aritmética. Sólo ahí, sólo en el aritmetizar primigenio, en el producir formaciones aritméticas, las tengo a la vista como realidades aritméticas y en atención a producciones ya acabadas, digamos de fórmulas que comprendo,[1107] y en oscura conciencia recordativa de nexos amplios y comprensivos

en los cuales tienen su lugar, tengo una conciencia mediata de un ulterior mundo aritmético accesible a mí en el que he puesto pie ahora. Es distinto con respecto al mundo *real*. En mi vida de vigilia él está actualmente ahí delante continuamente, en tanto que siempre tengo realmente en mi campo de experiencia algo "de él", estas o aquellas *realidades*. Ni siquiera necesito primero poner pie en él; tengo continuamente en él mi posición y mi experiencia actuales, aun cuando esta experiencia no esté actualmente activada. Lo actualmente experimentado está circundado en verdad por lo no experimentado, pero a la manera de un horizonte sin fin, asequible partiendo del experimentar, de cercanías y lejanías no experimentadas, que en todo momento puedo, en su orden, traer a realización, en las que puedo entrar paso a paso. El mundo *real*[1108] estaba, pues, ahí delante para mí directa e indirectamente, por medio de la experiencia real y posible, ya en el tiempo en que[1109] aún no había adquirido[1110] un "mundo ideal", y sigue ahí delante aun cuando me "pierda" del todo, p. ej. en mi actividad aritmética, en el mundo ideal de lo aritmético, etc.

*

Conclusión del parágrafo <28>:

Los dos mundos están "inconexos", el aritmético no se ordena en el horizonte de la *realidad* de mi experiencia.

Pero esto debe apresarse con más exactitud:

El mundo aritmético lo he adquirido alguna vez, como se dijo arri-
/586/ ba, / y por ello tiene para mí una referencia temporal –referencia a la espacialidad temporal en la que yo estaba como aprendiz. Tiene también para mí su configuración sensible en cuanto escrito, impreso —en cuanto sistema de proposiciones enunciativas *objetivas*, esto es, localizadas en cada caso, en cuanto escritas, en el mundo *real*, etc. Pero lo aritmético "mismo", las formaciones ideales mismas no están en el espacio y en el tiempo-espacio, no se ordenan ellas mismas, como lo que no es más que esencialmente tempo-espacial, en nexos tempo-espaciales, no están ellas mismas aquí y allá y *realmente* enlazadas con lo *real* con lo que eventualmente "cohabitan". Su existencia temporal es impropia; ellas pueden existir con cualquier frecuencia y en cualesquiera lugares a la vez, a pesar de su identidad.

ANEXO 35
<ADICIÓN A LA P.> 56
<otoño de 1929>

<Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO este "mundo", como si fuera un sofista, NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si fuera un escéptico; pero practico la ἐποχή "fenomenológica",> esto es: el mundo que constantemente tengo predado como existente no lo acepto como lo hago en la vida entera práctica-natural,[1111] dentro[1112] de ésta también como lo acepto en las ciencias positivas: como un mundo existente de antemano, y[1113] en último respecto[1114] no como el suelo de ser universal para un conocimiento que progresa en la experiencia y el pensamiento. No ejecuto en adelante de manera ingenuamente directa ninguna experiencia de lo *real*. Lo que ésta me ofrece como existente pura y simplemente, como conjeturable o probablemente existente, como dudoso, como nulo (como ilusión), no lo acojo así. Los modos de validez activados en el experimentar ingenuo,[1115] cuya ejecución ingenua constituye el "estar sobre el suelo de la experiencia" (sin colocarse sobre su suelo en una iniciativa y decisión particulares), los pongo[1116] fuera de ejecución, me privo[1117] de este suelo. Esto concierne a las experiencias de lo mundano no meramente en forma singular. Ya cada experiencia singular tiene esencialmente su horizonte universal de experiencia que, aunque no explicitado, trae consigo la totalidad abiertamente ilimitada del mundo existente como constantemente coválido. Precisamente este valer de antemano o ser-para-mí de antemano "del" mundo, que en la vida natural me soporta siempre actual y habitualmente, fundando mi vida práctica y teórica entera, lo inhibo, le quito la fuerza que hasta entonces[1118] me daba el suelo del mundo de la experiencia. Y, sin embargo, prosigue la vieja marcha de la experiencia como hasta ahora[1119] —sólo que esta experiencia, modificada en la nueva actitud, precisamente ya no me suministra el "suelo" sobre el cual hasta ahora estaba.[1120] Así practico la ἐποχή fenomenológica, que me cierra por tanto en adelante y *eo ipso* la ejecución de todo juicio, de toda toma de posición predicativa respecto del ser y ser-así y todas las modalidades de ser de la existencia espacio-temporal,[1121] de "lo *real*".

ANEXO 36 /587/
<A LA P.> 59
<otoño de 1929>

Proseguimos estos estudios hasta donde es necesario para alcanzar, en primer término, la intelección de que la conciencia[1122] puede ser

experimentada puramente por sí prescindiendo de todos los nexos *reales* psicofísicos, e[1123] investigada eidéticamente en su propia esencia pura. Pero esto no sólo singularmente en cuanto vivencia de conciencia. Hay que ver con intelección que en la actitud abstractiva[1124] sobre lo anímico de un ser humano y ante todo lo anímico mío (el investigador psicológico del caso)[1125] hay que llevar a cabo una experiencia puramente psíquica (llamada, cuando funge científicamente,[1126] "experiencia psicológica"),[1127] en la que se capta y es captable la pura subjetividad de conciencia en la pura vida de conciencia. Se muestra entonces que esta experiencia, proseguida consecuentemente,[1128] suministra un campo de experiencia cerrado en sí. Dicho más exactamente, la vivencia de conciencia singular que esta experiencia hace captar, resulta ser esencialmente no independiente, pero[1129] la experiencia continuamente proseguida desde lo conciente a algo siempre nuevo[1130] no brinda meramente montones de vivencias, sino que con esencial necesidad cada vivencia es momento de un nexo concretamente integral, y por cierto de una corriente de conciencia abierta sin fin, en la que el yo respectivo está experimentado y es constantemente experimentable en su pureza como viviendo en ella. El nexo de pura SUBJETIVIDAD DE CONCIENCIA evidentemente unitario que con ello resalta, como unidad de un campo de experiencia que se cierra en una totalidad,[1131] funda aquí, como en todo campo de experiencia semejante (p. ej., de la experiencia *cósico*-espacial, de la naturaleza como campo de experiencia unitario), la posibilidad de una investigación de esencias. La vivencia de conciencia en general, en pureza eidética, en cuanto esencialmente posible sólo <en> un campo total de una corriente de conciencia, y la esencia de una corriente de conciencia, de una subjetividad de conciencia en general, pueden convertirse en tema.

Surge así la intelección de la posibilidad de una ciencia propia[1132] que investigue consecuentemente la subjetividad humana[1133] sólo como subjetividad de aquella experiencia "puramente anímica", puramente como subjetividad de conciencia, y en particular bajo el punto de vista de lo esencial (*a priori*), sin preocuparse lo más mínimo por los nexos psicofísicos —como si éstos no existiesen. Se dirá aquí, abstrayendo consecuentemente de ellos.

Es, pues, posible, partiendo de intuiciones de experiencia ejemplares de lo puramente psíquico, como lo ofrece la experiencia pura, en libre variación en la fantasía y en atención a lo invariante en tales meras posibilidades de una conciencia que pueden siempre de nuevo contemplarse puramente, esbozar una tipología[1134] esencial de configuraciones de conciencia, y de tal suerte que finalmente deben in-

vestigarse en forma intuitiva concreta las esencias invariantes e invariables, las esencias de una totalidad de conciencia pura, / como /588/ una generalidad no vacía, sino concreta, o como una forma esencial concreta, un conjunto concreto de leyes de esencia al que está incondicionalmente sujeta toda vida de conciencia individual concebible de una experiencia pura concebible.[1135]

*

En esta psicología pura, que para obtener su material ejemplificativo comenzará con un análisis de experiencia[1136] exploratorio de los sucesos empíricos en la experiencia anímica y, en libre variación de los mismos en la fantasía, con la[1137] configuración intuitiva de posibilidades eidéticas, la mirada está dirigida en todo momento a lo PURAMENTE anímico, o sea, que se mantiene en el marco de una constante abstracción de todos los componentes[1138] (la corporalidad física, y en seguida la naturaleza en general) de las concreciones *reales*[1139] intuitivamente entretejidos en la realidad y la posibilidad *reales.*[1140] De modo similar, pues, a como la naturaleza física (o la posible naturaleza física), en una abstracción paralela en que se prescinde de todo lo que de espiritual hay en el mundo, se vuelve temática como naturaleza puramente física, como una región cerrada en sí[1141] de experiencia que puede proseguirse continuamente, o de representaciones de la fantasía, y así como esta región se ofrece[1142] como un nexo cerrado dotado de unidad, con una esencia propia e infinito, cuya inquebrantable continuidad se descubre en la intuición que progresa continuamente: de modo similar puede, como se ha de mostrar, progresar *in infinitum* en forma continuamente conexa, en la abstracción correlativa, la experiencia puramente psíquica, la fantasía de dirección puramente psíquica, y entonces se hace accesible un nexo inquebrantable[1143] cerrado por su esencia propia, el campo de la intuición, regionalmente concluso en sí, del ser puramente psíquico como realidad y posibilidad pura. En otras palabras, también aquí puede permanecerse consecuentemente en la experiencia puramente psíquica; permanecer en ella, sin atravesar lo no-psíquico, en una esfera ligada de modo puramente psíquico.

Por un[1144] lado, la naturaleza puramente física (como aquella que se[1145] da primigeniamente en la continua experiencia puramente física) se vuelve el ámbito de una física pura (en un sentido amplísimo), y la naturaleza representable en general (como representable en la intuición de la fantasía puramente física en una continua concordancia) el ámbito de una ciencia apriórica, de una ciencia de la forma esencial eidética de una naturaleza pura en general. Por el otro lado

es de esperar lo mismo si la experiencia puramente psíquica es posible, si puede ser proseguida continuamente de modo conexo:[1146] la posibilidad paralela de una psicología pura como ciencia de hechos y de una psicología pura eidética como ciencia apriórica de la forma esencial necesaria de una subjetividad pura posible. Así como la física en cuanto ciencia natural "exacta", *racional*, sólo podía llegar a ser posible sobre el fundamento de la geometría apriórica, las teorías aprióricas del tiempo y de la fuerza,[1147] que fungen para ella como /589/ método lógico y son disciplinas conexas / de una ciencia apriórica[1148] de la naturaleza; así como toma de éstas sus conceptos fundamentales "exactos",[1149] sus normas puramente *racionales*, así tendría entonces la psicología eidética[1150] (la "apriórica") pura la función lógica de forjar, en lugar de los conceptos impuros y vagos de la empiria psicológica,[1151] conceptos fundamentales "exactos" puramente *racionales* para una eventual psicología pura (como ciencia de hechos), y por consiguiente para una psicología concreta,[1152] prestando a sus conceptos bilaterales *racionalidad* por el lado puramente psíquico.

Más ampliamente: la psicología eidética tendría la función, mediante la remisión a la forma esencial que la esencia eidética de la región psíquica pone de manifiesto como su *ratio* pura,[1153] de hacer posible la psicología, ciencia de hechos[1154] de lo psíquico,[1155] en cuanto *racional*, y ello en atención abstracta a lo psíquico puramente en sí mismo. Ya la psicología del siglo XIX mostró una fuerte tendencia hacia una psicología pura,[1156] a saber, bajo los títulos de psicología descriptiva, y también fenomenológica, o psicognosia (Brentano). Pero faltó toda aclaración de principio del método y del sentido de esta pureza y el conocimiento del objetivo necesario de una psicología pura y en cuanto tal eidética. La falta de estas aclaraciones impidió un serio desarrollo.

ANEXO 37
ADICIÓN A LA <P.> 59
<otoño de 1929>

<En estos estudios vamos hasta donde sea necesario para efectuar la intelección que nos hemos propuesto, a saber, la intelección> de que la conciencia puede ser captada en una experiencia interna consecuente como esencialmente conexa en sí, <como> una esfera de ser abiertamente ilimitada y, sin embargo, conclusa para sí,[1157] con su propia forma de una temporalidad "inmanente". Y se mostrará que precisamente esta esfera de ser no es tocada por la desconexión fenomenológica descrita arriba. Dicho con más exactitud: mediante

la ejecución de la puesta-fuera-de-juego fenomenológica de la validez de ser del mundo *objetivo*, pierde en verdad esta esfera de ser "inmanente" el sentido de un estrato *real* en la *realidad* hombre (o animal) perteneciente al mundo y que ya presupone el mundo. Pierde el sentido de vida de conciencia humana, tal como cada quien la puede captar progresivamente en la "experiencia interna" pura. Pero no queda sencillamente perdida, sino que en la actitud cambiada de aquella[1158] epojé recibe el sentido de una esfera de ser absoluta, de una esfera de ser absolutamente autónoma que es en sí lo que es sin que sea cuestión el ser o el no-ser del mundo y de sus hombres, en abstención de las tomas de posición en este respecto, esto es, una esfera ya de antemano existente en sí y para sí, como / quiera que /590/
pueda ser[1159] respondida la cuestión –que sólo en ella puede ser planteada y respondida– del ser del mundo, sea con buenas o con malas razones. Así pues, la esfera de la conciencia pura con lo que es inseparable de ella (entre otras cosas el "yo puro") queda detrás como "residuo fenomenológico", como una región de ser peculiar por principio, que como tal puede convertirse en el campo de una ciencia de la conciencia en un sentido correspondientemente nuevo –nuevo por principio–: de la fenomenología.

ANEXO 38
<A LA P.> 59
<otoño de 1929>

<En estos estudios vamos hasta donde sea necesario para efectuar la intelección que nos hemos propuesto, a saber, la intelección> de que la conciencia en general, o la unidad de una subjetividad de conciencia, que en la experiencia natural y por ello también en la experiencia que funge como psicológica, está primigeniamente dada como un componente *real*[1160] de las *realidades* ahí delante en el mundo bajo el título de seres animados, y como tal, como lado "anímico" de las mismas, como individualidad anímica, como vida anímica, es el tema en la psicología, es experimentable e investigable, si bien EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO y en una actitud radicalmente cambiada.

Si el ser y la vida psíquicos, tal como la psicología lo exige incondicionalmente en el planteamiento de sus metas, son apresados en pureza esencialmente propia y en enlazamiento esencialmente propio, aunque precisamente abstractivo, como componentes del mundo, entonces, mediante <la> peculiar epojé circunscrita de antemano como un cambio de actitud del investigador que puede ejecutarse con

generalidad *a priori*, ha de poderse experimentar e investigar consecuentemente, en y para sí, este nexo esencialmente propio como un ser en sí absolutamente autónomo, o sea, poniéndolo de manifiesto como una region de ser absoluta por principio de nueva índole, campo de experiencia de una ciencia por principio de nueva índole y absolutamente autónoma —de la fenomenología trascendental.

Así se responderá la pregunta planteada anteriormente: qué puede entonces quedar cuando <mediante> aquella epojé el orbe —como empezamos por decirle al todo de lo existente en general— es puesto fuera de validez. Permanece, o más bien, se abre por medio de esta epojé, la región absoluta de ser, la de la subjetividad absoluta o "trascendental" —no una región parcial de la región total de las *realidades*: del orbe; más bien separada[1161] por principio de ella y de todas sus regiones particulares, pero en modo alguno separada en el sentido de una colindancia, como si pudiera enlazarse suplementariamente con el mundo, formando un todo completo con él. El mundo es en sí
/591/ una totalidad que conforme a su sentido / no admite una ampliación. Y., sin embargo, se mostrará que la región de la subjetividad absoluta o trascendental "lleva en sí" de una manera particular, enteramente *sui generis*, el orbe *real* o todos los mundos *reales* posibles y todos los mundos en cualquier sentido ampliado, a saber, en sí por medio de la "constitución intencional" real y posible.

Por vez primera gracias a esta intelección se comprenderá el significado *sui generis* de la epojé fenomenológica descrita;[1162] su ejecución plenamente conciente se mostrará[1163] como la operación metódica incondicionalmente necesaria que nos abre ante todo, con la región absoluta de una subjetividad absolutamente autónoma, el suelo de experiencia y de ser a los cuales está referida retrospectivamente, con la nueva fenomenología, toda filosofía radical, y que a ella le da sentido de ciencia absoluta.

Pero para ver esto con intelección, y por cierto, como es indispensable, partiendo de la actitud natural esencialmente anterior y de la psicología que surge en ella y que ha de configurarse radicalmente, se requieren profundas y circunstanciadas meditaciones, cuyo curso trazamos ante todo en términos generales:

1) Se mostrará que la subjetividad de conciencia humana (y la animal que siempre se considera con ella) puede ser de hecho experimentada en sí y por sí en su pureza esencialmente propia, y que en un método correspondiente de experiencia "puramente psicológica" se abre un campo de experiencia o campo de ser conexo e infinito de esencia propia, y puede convertirse por ello en tema de una PSICOLOGÍA PURA. Añádase de inmediato que aquí una psicología

pura eidética no solamente es lo primero-necesario, sino también lo primero-accesible (una ciencia eidética de las variantes de posibilidad de la experiencia de lo puramente psíquico), y solamente de ésta se trata para nosotros. En vez de en el mundo fáctico de hombres y animales fácticos, estamos entonces en un mundo eidéticamente[1164] posible en general con hombres y animales intuitivos, pero "representables" como posibilidad eidética, y lo puramente psíquico eidéticamente posible es entonces componente *real* posible en estas concreciones posibles. Justo bajo abstracción constante de los momentos de *realidad* entretejidos (corporalidad física, naturaleza en general). Así pues, de modo similar a como la naturaleza física se convierte, en una abstracción paralela de toda la espiritualidad perteneciente al mundo, en una región cerrada en sí, y como puede entretejerse y recorrerse[1165] en consecuente unilateralidad la experiencia puramente física y la fantasía puramente física como un campo infinitamente conexo de experiencia real o de cuasiexperiencia fingidora, o puede, sobre la base de esta experiencia o cuasiexperiencia consecuente, convertirse en ámbito de una ciencia teórica universal, apriórica y empírica, así similarmente, como hay que mostrar, en la dirección contraria, puede ponerse de manifiesto abstractivamente, mediante una experiencia consecuente puramente psíquica, un campo de experiencia regionalmente cerrado —el de una subjetividad de conciencia[1166] "pura"—, el cual luego[1167] procuraría el / terreno de trabajo para una /592/ ciencia[1168] regionalmente cerrada, una psicología "pura". Ya la psicología del siglo XIX se esforzó, bajo los oscuros títulos de psicología descriptiva, psicognosia, aunque de modo asistemático y sin clarificaciones de principio, por alcanzar el sentido peculiar de tal pureza, a partir de una psicología pura, que precisamente debido a la falta de tales clarificaciones nunca se abrió paso hacia una realización seria.

El motivo que impulsaba hacia ella radica patentemente en que toda investigación antropológica y en general biológica concreta, merced a la bilateralidad de sus *realidades*, requería de una experiencia consecuente y de una intuición de posibilidades según cada uno de estos lados y luego también para las peculiaridades de la totalidad.[1169] Esto último con miras a la creación primigenia de los conceptos regionales fundamentales, que fungen como conceptos fundamentales de la biología. Pero, <como> se indicó, el logro de la exactitud (en analogía con la exactitud de la física) exige entonces el cultivo sistemático de una ciencia eidética que investigue, sobre la base de las variantes de posibilidad de la experiencia,[1170] la forma-esencia de la región ser vivo *animal*. Ello exige, para el lado psíquico de esta región bilateral[1171] en atención al lado psíquico, una eidética de posible ex-

periencia puramente psíquica, esto es, precisamente una psicología eidética y "puramente fenomenológica".

Todo aquí estriba en la posibilidad y el sentido de esta[1172] experiencia puramente psíquica ("experiencia interna") o en el método de esta purificación y de aquello que ella conserva como puramente experimentado, e igualmente en la demostración de la posibilidad de una infinitud y continuidad cerradas de tal experiencia con el correlato de un campo de experiencia infinito y, sin embargo, totalmente concluso (en primera línea: de la corriente de conciencia).

EN SEGUNDO LUGAR: la subjetividad de conciencia pura, la conciencia pura, la misma que en la abstracción metódica hasta ahora insinuada tiene el sentido de una región cerrada de esencia propia EN EL INTERIOR del mundo *real* predado, puede ser vista intelectivamente, en una alteración de la actitud metódica de la psicología,[1173] y en particular de la del psicólogo "puro", en un sentido esencial y fundamentalmente nuevo. Ella ya no designa, entonces, una mera región abstracta en el interior del mundo; más bien, en la nueva actitud (la "trascendental") ella adopta[1174] el sentido esencial y fundamentalmente nuevo de una región[1175] absolutamente autónoma,[1176] cuyas daciones de experiencia <son> puras, es decir, no mundanas, no *reales*,[1177] porque en esta nueva actitud toda experiencia del mundo está metódicamente puesta fuera de validez. La ciencia[1178] de la subjetividad trascendental que se asienta en la experiencia TRASCENDENTAL de sí mismo (la fenomenología trascendental) no tiene, como la psicología pura, como suelo predado el mundo de la experiencia dado como existente de antemano; tampoco tiene, pues, en validez de experiencia y como temas científicos, a los hombres y a los animales; y, sin embargo, ella tiene la conciencia pura, pero ahora ya no como componente abstracto, sino como asbolutamente existente. El
/593/ cambio de actitud en su / operación metodológica peculiar muda el sentido metódicamente fundado de la experiencia puramente psicológica en el nuevo sentido de una experiencia trascendental y pura de una nueva manera. El campo de experiencia puro que en la primera actitud se pone de manifiesto como región cerrada, continuamente conexa, el campo de la subjetividad-de-conciencia psicológicamente pura, o ante todo de la corriente psicológicamente pura de las propias vivencias de conciencia, se muda en el campo correspondiente universalmente cerrado de la subjetividad de conciencia trascendental, o de la corriente trascendentalmente pura de mis propias vivencias de conciencia trascendentales. La "desconexión", que ejecuto como fenomenólogo trascendental, "desconecta", junto con el mundo de experiencia concreto en general, también la subjetividad psicológi-

camente pura. Pero precisamente por medio de esta epojé trascendental se abre a la intuición experimentante y a la intuición en general la subjetividad trascendental como región absolutamente autónoma, se <vuelve> accesible como región del "ser absoluto". Se vuelve accesible[1179] por el camino de la reducción puramente psicológica (o sea, de la[1180] depuración metódica en la cual nos apropiamos del campo de experiencia y de investigación puramente psicológico), mediante un cambio de actitud posible *a priori* en todo momento[1181] <y> de la variación de sentido[1182] que le pertenece de la región puramente psíquica, pero que deja intacto su propio contenido sustancial.

Así, repetimos, mediante una exposición más precisa de lo dicho se responde la pregunta planteada anteriormente, respecto de lo que puede "quedar" cuando el mundo predado, el todo de lo "existente" en el sentido común, es puesto fuera de validez, o, lo que es lo mismo, es atajado por principio como suelo de una experiencia y una investigación experiencial ingenuamente ejecutadas. Lo que queda[1183] no es el reino de la intuición[1184] psicológica pura, sino su esencia propia completa en una variante de sentido. Queda la región de ser absolutamente autónoma, trascendental, que toma parte por principio en la desconexión de la región psicológica.[1185] Cómo esta región trascendental en su no-mundanidad lleva, sin embargo, en sí en cierto sentido el mundo, y en consideración esencial todo mundo posible, nos ocupará todavía pormenorizadamente.

Pero todo depende ahora de llevar lo que aquí está insinuado a una comprensión realmente intelectiva.

*

<A la p.> 59, tercer aparte:

Por lo cual vamos a hablar de las reducciones trascendentales o fenomenológicas. La palabra fenomenología y sus derivaciones son equívocas. Aquí se apunta, como se desprende de las indicaciones hechas hasta ahora, a una fenomenología completamente peculiar,[1186] cuya denominación más definida reza fenomenología trascendental.
Énfasis particular quisiera hacer, y justamente para todas estas / /594/
expresiones[1187] (singularmente para las de lo trascendental), en que ellas (como todos los términos que se introducirán ulteriormente) <tienen> que ser entendidas exclusivamente en el sentido que les prescriben NUESTRAS exposiciones... [a]

[a] Comp. p. 60 de la paginación original. – N. del ed.

ANEXO 39
ANEXO <A LA P.> 64
<otoño de 1929>

<En la esencia de la vivencia reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es>, pero también[1188] en qué modo de dación es ella <= la *cosa*> conciente en ella, así, por ejemplo, en qué modo de dación temporal —como ahora y ella misma presente, como habiendo sido hace un momento y "todavía" conciente, como "por venir ella misma en un instante" (esperada inmediatamente), etc. O también, en qué modo de exhibición, ante todo en el presente perceptivo vivo, se da, por ejemplo, como matizada en perspectiva, como cerca o lejos, o acercándose o alejándose, como arriba o abajo y similares. Más aún, en qué modo de validez, como "existente" en certeza simple o como posible, conjeturable o también como probablemente existente, como ilusión nula, como libre ficción, etc. También son esenciales posibilidades yoicas, el recorrer (en el "yo puedo" y "yo hago") libremente productivo de modos esencialmente copertenecientes.

ANEXO 40
<ANEXO A LA P.> 67
<otoño de 1929>

A la conclusión del § <37>:

Así, no sólo para *objetos* concretos *reales*, sino también para procesos, referencias, enlaces, todos y partes, etc. Por ejemplo, tenemos no sólo procesos de la naturaleza, sino también acciones, alteraciones de obras espirituales, de *objetos* culturales de toda índole y como tales (por ejemplo, la depreciación de obras de arte por "deterioro", o el volverse inservibles de las máquinas),[1189] nexos de obras literarias, no como meras *cosas* de la naturaleza, sino como capítulos de un libro o como conjunto de obras de una literatura nacional, referidas a au-
/595/ tores, lectores, naciones, etc. En atención a las maneras de / darse encontramos luego "horizontes" no meramente *cósicos* como horizontes de experiencia *natural* posible, sino también horizontes valóricos y prácticos; p. ej. el horizonte práctico que el[1190] que actúa tiene en cada caso en su actuar con un propósito, en referencia a la unidad de una meta, la cual está ella misma en otros nexos de metas. Pero a ello se añaden también diferencias de actitud esencialmente posibles (siempre en el marco total de la actitud natural), a saber, en la medida en que todas las *objetividades* fundadas no importa de qué nivel,

digamos de la actitud primigeniamente valorativa o práctica, pueden ser transferidas a la que capta "teóricamente", y así pueden volverse temas de un pasajero o consecuente "representar", en particular de un[1191] experimentar, explicitar, predicar, etc.

ANEXO 41
<ANEXO A LA P.> 69
<otoño de 1929>

QUE una "corriente de vivencias" semejante enlaza como ingredientes, con necesidad esencial,[1192] a todas[1193] las vivencias que puedan ser consideradas como las mías —esto es, que me son accesibles como ellas mismas en posible experiencia inmanente—, o que una corriente de vivencias me pertenece como un todo abierto sin fin, fundado puramente en lo esencialmente propio de sus vivencias y totalmente cerrado sobre sí, puede hacerse evidente someramente por la siguiente vía. Esencialmente es inherente a una vivencia en general, que capto intuitivamente como mía en reflexión inmanente, un "horizonte vacío", que puede descubrirse por dos lados como horizonte de un futuro y un pasado no intuitivos ("oscuros"). En la intuitividad más primigenia, en la forma de la percepción interna, capto, digamos, ante todo el presente inmanente del caso, el[1194] que corre vivo. El despertar de asociaciones, eventualmente dirigido a voluntad, hace visibles singularidades de su horizonte, y con ello se vuelve[1195] evidente lo que le da sentido a todo este hablar de horizontes en general, a saber, el que las singularidades[1196] que en cada caso emergen, los recuerdos o expectativas singulares, solamente llevan a intuición propia lo que ya[1197] desde antes copertenecía al presente vivo, a saber,[1198] como comención oscura, aunque del todo falta de relieve, de algo unido con lo presente ahora en forma viva, pero en el modo de "ya no" o "aún no" presente. Todo lo que así se hace claramente visible (llenando el vacío anterior y, sin embargo, dejando aún un vacío por llenar) aparece a su vez con un horizonte propio cuyo sentido se deja descubrir y aclarar de modo semejante. Este descubrimiento tiene, como puede hacerse evidente, la índole esencial de la iterabilidad; en la dirección del horizonte de futuro que pertenece a lo ya claro del caso es esencialmente posible un descubrimiento en el avanzar continuo hacia <vivencias ulteriores>, en las que <se descubre> un trecho de temporalidad inmanente / continua, con lo cual viene a dación[1199] propia /596/
una corriente continua de vivencias. Es además[1200] evidente que dos corrientes semejantes que tengan una vivencia idénticamente en común entran como partes en la unidad de una corriente que las abarca;

además,[1201] que de cada vivencia lleva a cada otra una corriente enlazadora que puede descubrirse,[1202] y, finalmente, que todo lo abarca UNA corriente en cuanto mi vida universal, en la que soy. Todas las referencias y enlaces que son inherentes a las vivencias por su propia esencia inmanente, tienen el carácter de las *relations of ideas* de Hume; radican *a priori* en la corriente misma de las vivencias como corriente concreta, cerrada absolutamente en sí por su propia esencia. Esta corriente es un todo abierto sin fin –una totalidad apriórica–, que está determinada exclusivamente por los propios contenidos esenciales de las vivencias mismas.

No vamos a entrar en la marcha exacta de la edificación jerárquica de la[1203] evidencia, que tiene sus prolijidades en virtud de la esencial diversidad de la aclaración del curso esencial de la corriente de vivencias pasada y de la futura (anticipada con ambigua indeterminación). Está claro que lo que para mí es susceptible de descubrimiento como totalidad sin fin abierta de mi vida, se transfiere por empatía a cada uno de los demás; que cualquier otro yo sólo es pensable para mí, conforme a su sentido, como variante esencial de mi yo, como "mi igual".

Lo que hemos expuesto concierne a las vivencias[1204] cuando nos atenemos puramente a lo que nos brinda la reflexión pura sobre la *cogitatio* respectiva como esencia pura y, por ende, como propio de ella misma, esto es, a lo que se hace adecuadamente intuitivo en la intuición reflexiva, y con este[1205] contenido dado él mismo, es para el yo que reflexiona realidad, sea presente, recordativamente pasada o futura. A este contenido no pertenece, por ejemplo, en referencia a una percepción inmanente de una percepción "externa", la *cosa real* que en ésta está percibida "externamente", ni[1206] en parte ni en momento abstracto alguno. Dos vivencias tienen eventualmente la misma esencia general, pero cada una tiene en su singularidad su propia esencia, su singularización esencial, su "contenido". Ahora bien, la misma *cosa* puede eventualmente ser percibida en varias percepciones con[1207] determinaciones completamente iguales, digamos con exactamente el mismo color o la misma forma, pero entonces las vivencias perceptivas mismas están separadas por su contenido; ellas tienen en un caso determinado iguales (aunque nunca absolutamente iguales) consistencias esenciales propias, en las que está "representado" idénticamente lo mismo en sentido numérico.

La percepción de una *cosa* es una vivencia en la que tengo conciente[1208] lo percibido respectivo en el modo de la captación de ello mismo en persona, y en síntesis inmanentes con nuevas[1209] percepciones lo miento además en el modo "de lo mismo",[1210] lo que cada una de estas [1211] percepciones ha captado a su vez como "ello mismo

en persona". Pero la *cosa* misma captada en persona es y sigue siendo "trascendente". Así por respecto[1212] al mundo *real* entero que es conciente "en mí", dentro de la corriente de mis vivencias, en las formas intencionales que sea.

Lo que vale para mí, vale para todo aquel de quien pueda yo tener /597/
concientemente una representación y en particular un saber. Él, con la corriente entera de sus vivencias, es trascendente a la mía; por otro lado, aquello que en cada caso tiene conciente en la suya, intuitivamente o no, es, en tanto que no es vivencia pura, extraída de una reflexión pura sobre su vida inmanente, también trascendente a su conciencia; de otro modo no puedo, *a priori*, pensarlo, en tanto que tengo que pensarlo como otro yo, o sea, igual a mí en todo lo que tengo de eidéticamente general-esencial —como yo, como de mi propia índole esencial—. Trascendencia quiere decir, pues, la índole peculiar de las objetividades intencionales que rebasan[1213] la esencia propia singular de las puras vivencias, o sea, no se dejan insertar con su esencia en ellas.

ANEXO 42
<DOS INTERCALACIONES A LA P.> 70
<otoño de 1929>

¿Pero cómo hay que entender este entrelazamiento? ¿No es el mundo *real*, el que para nosotros existe y existe del modo en que existe, exclusivamente en cuanto el que es[1215] representado, experimentado o de otro modo conciente en nuestra conciencia? ¿No es la conciencia misma en su nexo esencialmente propio la que en sus múltiples modos y[1216] síntesis da en nosotros su sentido al mundo como el que es válido para nosotros, el que eventualmente se acredita en nosotros, y no es esta dación de sentido con todas las evidencias, acreditaciones, fundamentaciones —un nexo que transcurre en la corriente de conciencia misma, en la respectiva vida de conciencia del yo (comprendiendo todo su obrar puro)?

*

<Lo que aún le falta <= al mundo> son las> almas humanas y animales y lo que a partir de éstas <está> determinado mundanamente,[1217] por ejemplo, la cultura entera como mundo espiritual que surge personalmente. — Dado que la persona misma no puede ser nada más que índole propia, lo nuevo es la vida de conciencia, como estar referido concientemente del yo en *cogitationes* pasivas y activas a su mundo circundante.

ANEXO 43
<A LA P.> 81
<alrededor de 1924>

La dación absoluta y su correlato, lo "absoluto", están falsamente definidos.

/598/ Aquello de que se trata es, en efecto, que la dación de *cosas* no es sólo como dación mediante matización, sino siempre y necesariamente dación presuntiva, y así con respecto a cada punto del presente, a cada punto[1218] en que la *cosa* está dada en persona como existiendo ahora y siendo como es. Sea lo que sea lo que esté dado de ella: puede ser que haya sido falsa pretensión, lo que depende de la marcha de la percepción concordante. Para el ser inmanente esto no ocurre así. Aunque una presunción acerca del ser futuro no se confirme, aunque cese; en la medida en que es experimentado, es también necesario, la creencia de experiencia en lo realmente experimentado no es afectada por el curso de la percepción ulterior.

Pero siempre he considerado la *cosa* en la percepción posible — pero no en el enlace sintético de experiencias separadas.

ANEXO 44
<A> *IDEAS*, P. 86
<alrededor de 1917>

Anotación a la proposición en letra grande: "TODO LO DADO EN PERSONA PUEDE TAMBIÉN NO SER":

Atiéndase en qué sentido; y qué particular sentido posee esta contingencia de la tesis del mundo (véase arriba en esta página). Tales proposiciones no deben jamás ser sacadas del contexto. La *cosa* tiene que ser si el nexo de la experiencia transcurre concordantemente al infinito. (La señorita Stein opina que esto podría ser malentendido.)

ANEXO 45
<ANEXO> AL § 46, P. 87
<otoño de 1929>

Sin embargo, debemos conceder que esta consideración, por importante que sea lo que hace valer, y además algo que no había sido atendido nunca, no basta en modo alguno. Hemos puesto siempre en contraste la percepción de vivencias (su original darse ellas mismas) y la de *cosas reales* (ante todo materiales). Pero ¿debemos limitarnos a percepciones singulares de *cosas*[1219] y, por otro lado, a *cosas* singulares?

(¿No hemos supuesto siempre que tenemos una corriente de conciencia —un tren de una vida pura que corre sin fin; que yo, o sea, el percipiente, no percibo sólo esta y aquella vivencia, / sino que tengo /599/ una experiencia unitaria de mi vida, a partir de la cual estoy cierto sin duda alguna de esta misma?) ¿Y no hemos supuesto que hablamos constantemente como "nosotros", que NOSOTROS somos —y no hay en esto el supuesto de que a mí como percipiente y en general experimentante me están dados no sólo mi yo y mi vida, sino también los de los otros?

La consideración entera —que empezó con el § <27>— se llevó a cabo en la ACTITUD NATURAL, la llevó a cabo, dicho más claramente, cada uno de nosotros en la actitud natural, en la que tenía al mundo en su modo circunmundano de darse, en la que éste era pura y simplemente válido para él, en la que reflexionando sobre sí puede encontrarse a sí mismo y a su vida como humano, como psicofísico, como algo que "sucede" como quiera que sea en un cuerpo material, como algo "*real*",[1220] en una experiencia no meramente *cósica*, sino psicofísica (humana). Coloquemos en el centro: EL MUNDO EXISTE —pero que existe es mi enunciación, y enunciación justa en tanto que experimento el mundo. Si no tuviese ninguna experiencia del mundo, ninguna percepción primigenia del mundo en la que me estuviese dado el mundo como un presente "continuamente" vivo, no sería para mí mundo una palabra con sentido y ninguna enunciación sobre el mundo sería enunciada con[1221] un sentido de ser justificable. Pero la percepción del mundo se lleva a cabo en efecto, y esencialmente, solamente de una manera en la cual me están dadas en forma realmente perceptiva solamente *cosas* singulares en un campo de *cosas* limitado como campo de percepción. Que el mundo es más que este campo corriente y cambiante, me remite al "horizonte" que lo ensancha, y que éste, en su vacío sin llenar perceptivamente, es un horizonte de *cosas*, remite por su lado a mis posibilidades (a mi poder) de "penetrar" en este horizonte, esto es, de agenciarme, por medio de ciertos actos de *re*-presentación y no, digamos, meramente fingidores, una abundancia de *cosas*, de la que estoy cierto que las *cosas* ahí representadas intuitivamente son, o realidades conocidas, aunque no dadas originalmente ellas mismas, o conjeturales, desconocidas, pero acreditables como existentes por subsiguientes percepciones. Tanto más las realidades pasadas y futuras (futuras no meramente como cumpliendo posteriormente mi presunción de una existencia presente desconocida) son daciones posibles y sólo parcialmente reales de experiencias de la especie del recuerdo[1222] y la expectativa. Las *cosas* y el mundo están para mí en constante validez, y no meramente a partir

de una limitada[1223] percepción de *cosas* singulares y ya como tal pertrechada de horizontes, sino a partir de una conciencia de validez de la índole de una conciencia universal de horizonte. Así, pues, también ésta[1224] ha menester de una crítica tan pronto como, según hice antes, entro en la cuestión de qué índole de legitimidad es la que tiene para mí la experiencia del mundo,[1225] la experiencia por la que obtengo el sentido más primigenio y la legitimidad de mi certeza del mundo en general – sea propia de ella o no la indubitabilidad apodíctica que excluye absolutamente el no ser, y ello en universal contraste con una[1226] experiencia pura del yo y las vivencias. Por lo que, por otro
/600/ lado, / toca a ésta, no deberíamos, no debo suponer yo el sentido ingenuo-natural de la corriente de mis vivencias. También ella es un universo "del" que sólo están dadas realmente, así sea apodícticamente, singularidades; también aquí tengo que penetrar en el horizonte de mi vida y tendría que introducir una crítica de la experiencia inmanente como experiencia de mi ser y del ser de mi vida en el recuerdo y la expectativa inmanentes, en suma, en la experiencia inmanente y concreta de mí mismo entera.

Todo ello remite de hecho a vastas y difíciles investigaciones, cuyo suficiente desarrollo concreto sólo se ha logrado tardíamente. En el primer esbozo de las *Ideas* no estaban aún desarrolladas satisfactoriamente.

Entre tanto, ¿no es de prever, y ello primigeniamente <?> por lo ya visible en el presente vivo, que el ser del mundo sólo tenga para mí valor de ser a partir de lo "subjetivo" de las vivencias en que "aparece" el mundo, y que toda ulterior acreditación me remita siempre de nuevo a algo subjetivo, a fenómenos de las experiencias heterogéneas[1227] que se enlazan sintéticamente, y a un cierto estilo de la acreditación, que es ella misma un acontecimiento completamente subjetivo?

¿No es evidente que esto subjetivo de que hablamos puede apresarse puramente en su esencialidad propia, que no pone consigo nada del mundo, sino que se atiene puramente a lo que ofrece la aparición del mundo, la experiencia,[1228] la acreditación del mundo por la experiencia? ¿No precede, pues, esencialmente para mí mi ser y conciencia al ser del mundo, y dentro de éste también al ser mundano que en el habla corriente designo como yo –yo, el ser humano en el mundo, algo *real* entre las *realidades* del mundo?

El preceder es patentemente fundación apriórica y no, digamos, una fundamentación judicativa-lógica, y, en general, una fundamentación de lo uno en lo otro llevada a cabo en actos propios. Mi ser, en su universalidad temporal inmanente, en su esencialidad propia

plenamente concreta: si yo no fuera, tampoco sería para mí mundo alguno, esto suena a tautología. Pero, bien mirado, ¿no se insinúa[1229] aquí EL HECHO MÁS PORTENTOSO DE TODOS, de que el mundo que es para mí, y según todo lo determinado que es para mí, es una unidad que se exhibe en mis vivencias subjetivas y en las "exhibiciones" que ocurren en ellas y que no puede desligarse de esta correlación?

Ahora bien, tiene sin duda sus dificultades la estructura de la apodicticidad de mi ser como apodicticidad del yo puro de mi vida pura y de esta misma en el todo temporal, inmanentemente temporal, de este ser y vida. Como, por ejemplo, el recuerdo inmanente puede muy bien engañar, entonces la pugna, el engaño, el ser de otro modo (como enseña incluso el recuerdo intuitivo) es muy posible fuera del presente vivo inmanente intuitivo. Pero cómo, si a pesar de tales posibilidades el ser concreto de la corriente de mi conciencia fuera apodíctico y pudiera esencialmente hacerse intelectivo que aquí y en primer / lugar es válido el principio apodíctico: a todo[1230] aparecer le /601/
subyace ser, y no un ser cualquiera, sino un ser inmanente, acreditable con un contenido apodíctico que, sin embargo, hace accesible la plena determinación de este ser sólo como "idea" infinita.

Pero aunque todo esto es factible, sigue resultando sensible la dificultad de que la acreditación de un mundo no es cosa de mi propia experiencia, sino cosa de la <experiencia> intersubjetiva que se completa y enriquece mutuamente, y únicamente así es acreditable el mundo como el que está ahí, el que es para nosotros el mundo existente. En tanto, ¿no soy yo aquel en cuya vida tienen los "otros" que alcanzar ser y validez de ser, y en quien el ser-con-otros, el experimentar-con-otros, etc., recibe su primera y última[1231] fuerza de acreditación firmemente arraigante? En mí se acredita en última instancia el mundo también como intersubjetivo —cómo, eso es sin duda un gran problema.

ANEXO 46
<ANEXO A LA P.> 97
<otoño de 1929>

<Desarrollamos la última serie de nuestras meditaciones refiriéndonos principalmente> al mundo material, el cual no es, empero, más que el mero estrato nuclear del mundo mismo, del mundo de las *realidades*. Este[1232] mundo, que es el mundo circundante común de todos nosotros, es por cierto en todo lo *real* singular que le pertenezca también material, pero en generalidad no meramente eso, no <en> el hombre y el animal, que <son> en efecto cuerpos materiales-corpóreos,[1233] pero no meros cuerpos;[1234] <en> el lenguaje, el arte,

el Estado, etc., aunque corpóreamente, en cuanto sucesos mundanos *reales* del mundo *real* en cada uno de los elementos singulares *reales*, tienen también su estrato físico.[1235] Pero precisamente también uno "espiritual". Así pues, aun cuando diéramos sólo preferencia a lo específicamente *natural*, nuestra consideración parece insuficiente. El *objeto* de la naturaleza, la *cosa* material la tomamos sólo como la de la mera imaginación sensible (de la experiencia sensible).

ANEXO 47
<ADICIÓN AL § 52>[a]
<otoño de 1929>

Es en efecto fácil ver con intelección que, si la causa desconocida presuntamente posible, en general ES, ella tendría que ser por principio perceptible, si no para mí, entonces para otros yos que vieran mejor
/602/ y más lejos. / La corrección del juicio existencial significa posibilidad de la adaptación de la mención-de-la-causa como significado a la causa misma, como dación original de sí misma que sale al encuentro del que juzga. Un yo posible pertenece, pues, a la posibilidad de la verdad o de un ente verdadero, aquí como con cualesquiera otros entes verdaderos. No se trata ahí acaso de una posibilidad vacía en el sentido de una mera "susceptibilidad de ser pensado" sin contradicción o de una mera representabilidad (fingibilidad) de tal sujeto que juzga y de su experimentar posible. Pues si yo, el que pondera todo ello, he de conceder la posibilidad de la causa en cuestión, así sea como una que me es fácticamente inaccesible; si he de afirmar esta posibilidad como una que en verdad subsiste, es decir, poder verla con intelección, entonces tiene que ser para mí susceptible de ser vista con intelección la posibilidad de un yo que experimenta él mismo esta causa, y que no soy yo mismo. Tendría que subsistir, pues, la posibilidad de una empatía y ser cumplidas sus inherentes condiciones esenciales de largo alcance. Ellas están encerradas en el enunciado formalmente propuesto: que cada uno de los otros que para mí posiblemente existan, tendrían que estar co-contenidos en el horizonte de mi mundo de experiencia fáctico, al modo, digamos, como para mí subsisten posibilidades abiertas de seres de la índole de los humanos, viviendo en los astros para mí directamente inaccesibles, pero pertenecientes sin duda a mi mundo circundante. Tales posibilidades no son meras representabilidades (fingibilidades). Ellas significan que en el nexo de motivación de mis experiencias[1236] que

[a] Pensado como sustituto para el cuarto aparte del § 52 (en p. 98 de la paginación original). - N. del ed.

transcurren fácticamente podrían surgir anticipaciones conjeturantes con necesidad empírica, o empíricamente ciertas, de experiencias con objetos de experiencia, cuyo experimentar real, mediante las regulaciones fácticas de mi vida experiencial –pero precisamente sólo en la contingencia de la facticidad–, no sería para mí ejecutable, mientras que ellas sin duda tienen su fuerza como certezas anticipadoras empíricas o conjeturabilidades, probabilidades, y legitiman enunciados de experiencia inductivos (enunciados sobre realidades, conjeturabilidades, probabilidades inductivas). Por lo que concierne luego, de nuevo, a la posibilidad para la ocurrencia de todas las anticipaciones, ella misma está motivada por la estructura general de mi vida de experiencia, en la medida en que en mi círculo de experiencia más cercano yo también tropiezo siempre de nuevo con diferencias entre lo experimentable[1237] y lo no-experimentable fácticamente; a saber, de tal suerte que en la más familiar tipología[1238] unos impedimentos obstaculizan la libertad de mi seguir adelante experimentante hacia lo anticipado, mientras que ellas tienen su validez para mí como motivadas, eventualmente hacen posibles inducciones que se confirman de diverso modo, eventualmente también mediante la realización de experiencias propias directas, a las que ellas como anticipaciones apuntan, o de las experiencias de otros hombres que han llegado a ser accesibles para mí a partir de empatías propias.

Así estamos, pues, en la esfera universal de las certezas, conjeturabilidades, probabilidades empírico-inductivas, que no trasciende el nexo omniabarcante de mis experiencias posibles, / de mis experien- /603/
cias reales (las propias, directas) y de mis anticipaciones, y no lo hace tampoco donde se recurre a experiencias posibles de otros: pues, como se dijo, todo otro en cuanto otro existente para mí en certeza o en posibilidad (conjeturabilidad) tiene para mí su validez de ser a partir de la especie de experiencia de la empatía, inmediata o ella misma ya mediata, motivada anticipatoriamente, esto es, pertenece *eo ipso* al reino universal de mi experiencia posible.

Seguramente se objetará que las *realidades*-causas que el investigador de la naturaleza, en cuanto físico exacto, supone, y en cuanto considera la naturaleza verdadera, no son, ni para nosotros ni para otros sujetos, experimentables sensiblemente de manera directa, es decir, no son las daciones-de-*cosa* sensiblemente intuitivas (las "*cosas* de los sentidos"), sino por principio trascendentes a éstas. Estas trascendencias de nivel superior serían los verdaderos *objetos* de la naturaleza, que son en sí, mientras que las *cosas* de los sentidos son todavía meros constructos subjetivos.

ANEXO 48
<A LA P.> 100
<otoño de 1929>

Las *cosas* que nos aparecen en experiencia sensible CONCORDANTE como realidades en persona, tienen el sentido de sustratos idénticos persistentes de determinaciones idénticas —precisamente de objetos en sentido lógico—, que seguirían siendo determinables con estas idénticas determinaciones en cualquier subsiguiente experiencia concordante. Pero, mejor mirado, la experiencia concordante que progresa en dirección al objeto mismo, da por resultado lo que se determina, lo que vale como objetividad idéntica, con progresiva "exactitud". Ello implica que no haga accesibles meramente nuevas y nuevas determinaciones, sino que lo en cada caso ya experimentado no resulte nunca en su contenido intuitivo algo definitivo, sino sólo algo relativo, modificándose siempre en cuanto a los contenidos que han llegado a ser realmente intuitivos, o sea, que la determinación del caso no resulte nunca en real identidad y en su mismidad real última. Y todo ello además en referencia a circunstancias cuyos cambios determinan direcciones de nuevas y nuevas modificaciones.

A esta relatividad pertenecen complicadas descripciones. Pero aquí basta con que, frente a TODAS estas relatividades, yazca siempre, esencialmente, lo idéntico en la mención de la experiencia (allí donde la experiencia es "teórica", que no se da por satisfecha con lo relativo como pasa en la praxis, sino que tiene a la vista, en cuanto objeto mismo, lo idéntico de la experiencia que persiste a través de toda praxis posible), y con que ésta no sea, empero, una mención vacía ni tenga
/604/ nunca el carácter de la ilusión a pesar de las modificaciones, sino / una mención que se confirme justamente en esta mudanza de los contenidos intuitivos, en otras palabras, conciencia de una aparición del objeto mismo que se exhibe él mismo en cambiantes[1239] grados de aproximación. Precisamente a esto se refiere el método de la ciencia natural y la tarea, motivada[1240] por el estilo de tal experiencia y que hay que hacer comprensible con un explícito análisis y descripción de la misma, de aspirar, por decirlo en términos kantianos, frente a los meros "juicios de percepción", a "juicios de experiencia" exactos; esto es, de formar, en ciertas idealizaciones y conceptuaciones, conceptos de nueva especie, "exactos" (matemáticos), que no pueden sacarse* directamente de la intuición[1241] por medio de una mera

* Incluyo el "no" en la frase por indicación de Rochus Sowa, de los Archivos Husserl de Lovaina, quien asegura que Husserl lo tachó accidentalmente.

abstracción sensible, y los juicios correspondientes, que son por la índole de su formación "ideas" en las que[1242] está firmemente indicado <el estilo> de las variaciones de las *cosas* sensibles relativas (de las apariciones sensibles), estilo que puede dominarse matemáticamente según sus particularizaciones, en su firme retrotraer los conceptos exactos que hay que particularizar a daciones particulares de la experiencia.[1243] La determinación exacta por medio de conceptos matemáticos de la ciencia natural es determinación "lógica", "teórica", de las *cosas* sensiblemente experimentadas como identidades que se exhiben en la experiencia sensible por medio de los contenidos intuitivos —identidades que teóricamente son las que constantemente se mientan[1244] y se busca determinar.

*

Se habla aquí, dicho más claramente, de la experiencia teórica, de la praxis de la experiencia científico-natural, y no de la experiencia que sirve de base a otra praxis cualquiera, como la que tiene en toda práctica su horizonte particular,[1245] su situación práctica, con la que se delinea lo que relativamente a ella haya de valer como[1246] meta alcanzada y alcanzable de la experiencia. Pero a través del cambio de[1247] la índole de la praxis y de los fines determinados por la situación, persiste la identidad de las mismas *cosas*; lo que en una es ya ella misma, en la otra es tosca exhibición, y así *in infinitum.*

ANEXO 49
<TRES INTERCALACIONES A LA P.> 103
<otoño de 1929>

Hemos aclarado suficientemente para nuestros fines <la naturaleza material entera, la que aparece sensiblemente y la naturaleza *física* fundada en ella como un nivel superior del conocimiento> — la convicción de que la naturaleza está en relatividad inseparable con la subjetividad que experimenta la naturaleza,[1248] que la conoce lógicamente[1249] sobre la base de la experiencia, es ya inevitable sobre la base de los esbozos meramente generales de su estructura que hemos dado.

*

El mundo *real* pleno no es meramente físico, sino psicofísico, y es /605/
mundo práctico, mundo de múltiples formaciones de cultura, que por su parte están referidas a la subjetividad psicofísica. Pero tan pronto como tomamos esto en cuenta, surge una dificultad particular.

*

Aparte:

<Pongámonos en claro> cómo MI conciencia ("mi" conciencia del caso), que, puesta en su inmanente esencialidad propia en experiencia puramente inmanente, precede a todo lo que en ella viene[1250] a posición y acreditación como trascendencia, y por ello precede <a aquello> que en cada caso tiene para mí sentido y validez de ser bajo el título de mundo, entra por así decirlo en "el mundo", el existente para mí, <cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y adoptar el carácter de la trascendencia.>

ANEXO 50
A LA <P.> 169 <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

El campo de fondo es un campo de percepción potencial; pero tiene que permanecer abierto, si es que siempre (y más aún por necesidad esencial) han de aprehenderse *cósicamente* los datos de los sentidos. En general, éste es el caso. Pero no debe afirmarse que sea impensable que el fondo es un mero fondo de sensaciones sin aprehensiones *cósicas*. También es un problema si no es que las aprehensiones de fondo, que pertenecen diversamente a los componentes del fondo, son modificaciones de *cogitos*, es decir, si pueden considerarse, tal como un percibir actual, como una ejecución actual de una aprehensión de *cosa*, podemos también decir como un modo de actualidad del aparecer, que, si dejamos que el percibir cese, volviéndonos sin sujeción a otro *objeto*, <se vuelve inactual, de modo que> tiene lugar con la percepción una modificación, una alteración del modo de actualidad en un modo de fondo. Pudiera decirse que toda la estructura del acto es la misma, sólo que no la ejecuto realmente. Pero hasta el yo existe en un modo modificado en todo ello, hasta el captar, el volverse, pero todo ello sin alma, inactualmente.

Parece que hay o puede haber diversos modos de la conciencia de fondo, la manera primigenia, que no presenta nada de tales modificaciones, y la conciencia de fondo, que es una conciencia de primer plano hundida en la oscuridad. O "mociones" de percepción, tendencias de percepción, que no son percepciones. Comp. también el siguiente aparte sobre "mociones". Algo limitado, pero todo esto tiene efectivamente que ver entre sí.

ANEXO 51 /606/

<A LA P.> 179
<alrededor de 1923>

Por vez primera en la p. 199 se dice al pasar que "nóesis" significa tanto como "vivencia intencional concretamente integral" "enfatizando sus momentos específicamente noéticos". A la nóesis pertenecen, pues, los momentos hyléticos en tanto que soportan funciones de la intencionalidad, experimentan dación de sentido, ayudan a constituir un sentido noemático concreto.

Pero esto debe decirse antes con la correspondiente solemnidad. Yo mismo he caído en vacilación, pues en efecto los momentos noéticos e hyléticos se diferenciaron antes.

ANEXO 52

ANEXO EN *IDEAS* I, <P.> 179 SS.
<alrededor de 1914>

Dirección de la mirada al nóema, al "objeto", el cual está ahí conciente, y a la significación, al objeto en el cómo. El cómo, la manera en el "sentido", la significación entera como "materia". Pero la materia es conciente en un modo dóxico, y ahí tenemos un nuevo cómo.

El objeto, que es conciente con tal y cual sentido, es conciente con este sentido como existente (cierto), como conjeturalmente existente, etcétera.

Dificultad:

Si hago de la materia el objeto, entonces le adjudico la posición de ser.

Si pongo como existente el objeto que me represento en este sentido M, ¿no tengo ahí también la materia M, a la que le adjudico, o a cuyo objeto le adjudico, la posición de ser?

Respuesta:

En el primer caso tengo una representación "dirigida" a la materia. Esta tiene una nueva materia y una nueva cualidad.

Una posición de ser, esto es, una conciencia dóxica que sale del yo, una tesis dóxica que pasa "a través" de una "representación". Por ejemplo, pongo "¡esta mesa roja!". Puede decirse que la tesis pasa a través de la "X" que yace en el nóema, más precisamente: en la materia noemática. La caracterización como existente no es otra cosa que esta flecha que parte del yo a través de la X.

En el giro de la mirada en el que hago de lo dado noemáticamente /607/ el objeto, me encuentro con esto —entro ahora, con la flecha / de la posición, a una nueva flecha, a la "conciencia interna" de la vivencia "esta mesa roja", y encuentro en ella, además de la referencia al yo y a lo noético que parte del yo: el qué y sus componentes ahora representados en una conciencia nueva frente a la simple "¡esta mesa roja!". Es una reflexión, y ahora es objeto la materia y es objeto la cualidad de la conciencia anterior. La materia como objeto recibe una posición de ser. Pero la materia de esta posición de ser no es la materia que es ahí objetiva, sino una materia que se refiere a una materia.

ANEXO 53
<AL § 98>
<alrededor de 1914>

Breve nota sobre la refundición

Unidad del "objeto mentado" (en el sentido) – multiplicidades de conciencia constituyentes, paralelas:

multiplicidades constituyentes noemáticas
noéticas

NÓEMA EN GENERAL,
NÓESIS EN GENERAL.

P. 206: "Naturalmente, estas dos morfologías en modo alguno se comportarían una respecto de la otra, por así decirlo, como imágenes en el espejo, o pasarían de la una a la otra mediante un mero cambio de signo, como si sustituyéramos, digamos, todo nóema N por 'conciencia de N'." La frase que sigue es desacertada. Tendría que decirse aproximadamente: Una cabal correspondencia NO es algo así como un reflejo. Y ahora habría que añadir: Para caracterizar aquí en general la situación, hay que guardarse de antemano de desaciertos, de ciertas tentaciones que extravían. No hay que confundir diversos paralelismos en la relación entre nóesis y nóema.

1) Unos conciernen a las relaciones de las unidades con las multiplicidades constituyentes,

2) los otros a las relaciones entre los componentes NOEMÁTICOS en el nóema pleno y los componentes noéticos en las correspondientes nóesis plenas, y con ello a las relaciones entre nóema PLENO y nóesis plena mismos. Un cierto paralelismo consiste en que a la unidad mentada en el nóema, digamos a la unidad de la *cosa* en la multiplicidad de las percepciones de *cosa* (o también de una multiplicidad de recuerdos de *cosa*, en breve, de intuiciones de *cosa*) que se unifican en la conciencia intuitiva de una y la misma *cosa* (sólo que orientada una

vez de una manera, la otra vez de otra, una vez cerca, la otra vez lejos, etc.), corresponde precisamente esta multiplicidad de nóesis.

En especial, en la unidad de semejante multiplicidad perceptiva, /608/ a la unidad de la *cosa* que aparece sensiblemente (como complejo de cualidades primarias y secundarias) corresponde un sistema articulado de multiplicidades de datos hyléticos y más precisamente de datos de color, datos de tacto, etc. Con más precisión, a las matizaciones en las que se matizan los colores que aparecen, las formas que aparecen, etc., también pertenecen CARACTERES DE APREHENSIÓN que se modifican constantemente.

Así tenemos aquí cierto paralelismo entre la unidad objetiva (el objeto entre comillas) y las multiplicidades hyléticas y noéticas; cada componente de la unidad representado por una multiplicidad, y el complejo de los componentes representado por la totalidad de estas multiplicidades.

Hay que utilizar además detalles de la exposición de la p. 267 (¿207?).

Luego la discusión de que tenemos que distinguir la unidad en el nóema y el nóema pleno y total.

ANEXO 54
A LA <P.> 206
<alrededor de 1914>

En el último aparte se advierte que yo mismo caí en un enredo y que después traté de salir de él. Todo el desarrollo hasta la <p.> 208 tiene que refundirse; tal como está es oscuro.

A la mitad de la p. 206 se dice que las dos morfologías no son simplemente imágenes de espejo. Ahí se apela al corresponderse de cualquier cualidad simple de *cosa* y las[125] multiplicidades hyléticas que la matizan. Entonces también era correcto, como se había hecho en el esbozo primitivo, añadir que tampoco los momentos de aprehensión podrían ser indiferenciados (si bien no se avizora cómo podrían describirse estas diferencias de otra manera que en esta generalidad).

Pero la idea principal es ésta:

Hay para el concepto de nóema el peligro de un DOBLE SENTIDO:

1) El sentido del objeto determinable así y asá en cuanto tal (SENTIDO NOEMÁTICO).

2) Este sentido en su modo de darse (NÓEMA PLENO).

Y tenemos una morfología de los sentidos y paralelamente a ella una descripción de las multiplicidades en las que se constituye el sentido, en las que viene a llenado intuitivo – en donde se separa

el sentido en general como eventual sentido vacío y el sentido como objeto dado entre comillas.

Pero, por otro lado, tenemos una morfología de las nóesis y de sus /609/ / correlatos en su totalidad. En esta amplitud SÍ es válida la imagen de la IMAGEN EN EL ESPEJO. En un caso tenemos unidades frente a multiplicidades, en el otro caso no.

La refundición tendría que afectar ya al penúltimo aparte <de la p.> 206. En él se confunde:

1) que no para toda x noemática hay en el otro lado meramente en general “conciencia de x”,

2) que a cada “unidad” en el nóema le corresponde una multiplicidad constituyente, que es algo totalmente distinto.

Aquí no llegó a su madurez el pensamiento en su integridad. Para una morfología entra naturalmente en consideración una morfología de los SENTIDOS. Por el sentido es por lo que hay que dejarse guiar por completo. La cuestión es entonces: qué papel desempeña el tema “unidad - multiplicidad”. Ahí hay que decir que es una tarea la de describir las multiplicidades noéticas que pertenecen a cada componente de la unidad en el sentido unitario, o que pertenecen a la constitución intuitiva de la unidad. (¡Pero precisamente esta diferencia entre dación intuitiva y no dación no se ha hecho resaltar suficientemente hasta aquí!) Además hay la tarea de volver a ordenar todos los sucesos noemáticos, permaneciendo puramente en su dominio, bajo el punto de vista de la unidad y la multiplicidad. Todo nóema tiene en sí el “sentido”, pero lo tiene en sí como sentido en un cierto modo, y volvemos a tener aquí la marca distintiva del “sentido claro”. No hay que decir entonces: tenemos en el lado noemático una descripción cerrada de unidad - multiplicidad, todas las variantes noemáticamente posibles que son inherentes a un sentido, y además una previa morfología de los sentidos. Luego un tratamiento paralelo de las nóesis en los respectos hylético y noético y bajo un punto de vista análogo. Pero ciertamente supone esto ya investigaciones más profundas. Quizá aquí sólo pueda indicarse: las distinciones capitales. Morfología de los nóemas en general, ante todo como morfología de los sentidos y de las daciones de sentido noemáticas, etc. Por lo pronto, ni siquiera estoy seguro de cómo haya que sacar del atolladero la *cosa* atascada.

ANEXO 55
<ANEXO A LA P.> 228, § 113
<alrededor de 1914>

El concepto de posición actual y potencial

No suficientemente claro. La terminología tiene que emplearse firmemente y sin vacilar.

Posición actual y potencial.

Aquí la POSICIÓN PURA Y SIMPLE es la posición "real" en oposición / a la neutralmente modificada, o sea, posición POSICIONAL [*POSITIONALE Setzung*]. /610/ (Tendría que haber sido introducido justo desde el primer momento un contratérmino respecto de NEUTRAL.) Ahora bien, toda posición, sea real o neutral, es posible, empero, en un doble modo atencional, o en la forma del *cogito* o en el modo contrario: el yo no vive en el acto como ejecutante.

Así, pues, POSICIÓN ACTUAL NO ES UNA POSICIÓN NEUTRAL EN EL MODO DEL *COGITO*. La POSICIÓN POTENCIAL es una posición NO NEUTRALIZADA en el modo de la no ejecución, o sea, no como *cogito*.

Yo empleo la expresión ACTUALIDAD ATENCIONAL en el sentido de ejecución de una vivencia intencional en el "vivir en ella", en el estar vuelto al correlato intencional en ella.

Así, pues, una posición pura y simple (una no neutralizada) es actual, contiene una actualidad atencional, o es potencial, le falta la actualidad del volverse el yo, etc.

El tercer aparte induce, pues, a error. El señalamiento de la multivocidad de actual es inútil y confunde, y además, la consideración no llega, en absoluto, a aclarar tales multivocidades.

Lo correcto es no decir nunca "actual" allí donde la antítesis de la modificación de neutralidad está en cuestión, sino oponer: real – neutralmente modificado. Eventualmente introducir ya desde un principio lo "posicional – neutral" y no temer la expresión "posición posicional" por feo que suene.*

También[1252] sería bueno decir: si distingo posiciones actuales y potenciales, entonces tengo que distinguir paralelamente cuasiposiciones (neutralizadas) actuales y potenciales. A la posicionalidad corresponde la cuasiposicionalidad.

*

*En el alemán del original la expresión es, como lo indicamos también arriba entre corchetes: "*positionale Setzung*".

Luego en <p.> 230: Mejora <por "Esta actualidad de la posición de existencia es, según lo antes expuesto, neutralizada en la conciencia *perceptiva* de imagen.">:

A esta actualidad de la posición real de existencia corresponde, según lo antes expuesto, una actualidad de posición neutralizada de existencia en la conciencia *perceptiva* de imagen.

ANEXO 56
<A> *IDEAS*, P. 228, § 113
<alrededor de 1914>

La exposición no es perfectamente clara.

3er. aparte: La distinción entre actualidad y potencialidad de la po-
/611/ sición es un caso especial de la distinción entre actos en / los que vivimos y actos en los que no vivimos (en la esfera de la doxa es la distinción entre ATENCIÓN e INATENCIÓN — ¡hay que ver si no he definido por anticipado la distinción en general para todos los actos!). Esta distinción se refiere a todas las vivencias intencionales, sean "realmente" ponentes o modificadas neutralmente. Aquí sentimos sin duda una perturbadora ambigüedad. El "realmente" alude, en efecto, en una clase de casos,[1253] a algo no modificado frente a algo modificado.[1254]

Si tenemos, pues, a la vista la modificación neutral, pondríamos en contraste[1255] la posición "real" (justo la no modificada, la posición pura y simple) con la modificada neutralmente.[1256] Pero "real" designa también el contraste con posible, y especialmente en el sentido de posibilitante, de una CAPACIDAD, que reside en la esencia de una cosa, de sacar a la luz lo real por medio de una actualización. Lo real es entonces lo realizado o en referencia a lo que puede ser aprehendido de otro modo eventualmente como realización de su capacidad.

ANEXO 57
<ANEXO A LA P.> 232 <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

1er. aparte <de> § 114 <En vez de "Esto es obviamente posible en todas las circunstancias":> Ahora se transfiere patentemente lo que hemos establecido con respecto a las vivencias[1257] DÓXICAS y en particular también a las modalizaciones dóxicas, a TODAS las vivencias intencionales en general.

ANEXO 58

<ANEXO> A LA <P.> 233 <DE LAS> *IDEAS* I
<alrededor de 1914>

<En vez de “La relación entre los ‘actos’ paralelos consiste en que uno de los dos es un ‘acto real’, el *cogito* es un *cogito* ‘real’, ‘realmente ponente’, mientras que el otro es la ‘sombra’ de un acto, es un *cogito* impropio, un *cogito* no ‘realmente’ ponente.”:>

La relación entre los “actos” paralelos consiste en que uno de los dos es un acto realmente ponente (un[1258] creer, dudar, valorar, desear, etc., “real”), en cambio el otro solamente es un acto “dizque” ponente, un acto tal que su “tesis” es impropia, a saber, modificada neutralmente, y ello con independencia de la forma atencional del *cogito.* (Ampliamos así a la vez el concepto de la tesis a todos los caracteres de acto paralelos al “carácter de acto” de la doxa (como muy pronto lo discutiremos).)

ANEXO 59 /612/

<ADICIÓN A> *IDEAS*, P. 234
<alrededor de 1914>

En lugar del último aparte, cuya adición no está clara <“Y una vez más: la conciencia en general es de tal índole que es de un doble tipo. . . ”>:

Más precisamente, rige en este respecto la ley:

Toda vivencia de conciencia en general es, según su doble tipo como “prototipo” y “sombra”, como conciencia POSICIONAL o neutral, DE DOBLE ÍNDOLE también CON RESPECTO A SU POTENCIALIDAD[1259] DÓXICA: si es del tipo posicional, entonces el despliegue de su potencialidad dóxica conduce a puros actos dóxicos reales, a actos posicionales; si es del tipo neutral, a puramente neutrales. Con otras palabras, en el último caso no contiene en su acervo noemático absolutamente nada apresable dóxicamente, o lo que es equivalente, no contiene nada “realmente” noemático, sino sólo “contrafiguras” de nóemas.

ANEXO 60

<A LA P.> 236, ABAJO, <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

<En vez de “Los actos ejecutados, o como es mejor decir en cierto respecto (a saber, en atención a que se trata de procesos), las ejecuciones de actos, integran las ‘tomas de posición’ en el sentido más

amplio, mientras que la expresión de tomas de posición en sentido estricto remite a actos fundados":>

Preferentemente se ajusta la expresión de ejecutar al momento de la posición (tesis) perteneciente a la esencia del acto, o a la transformación que en la transición a la forma *cogito* le corresponde precisamente a este momento. La tesis ejecutada (actual o actualizada según el anterior modo de expresión) determina –restringiéndonos al caso de la posicionalidad– un sentido amplísimo de la expresión de "toma de posición" o acto que toma posición. Todo percibir, juzgar, valorar, etc. –todos ejecutados y no neutralizados– es según ello un acto que toma posición. Por otro lado, ciertamente la expresión de tomas de posición en sentido estricto remonta a ciertos actos fundados, etc.

/613/ ANEXO 61

<A LA P.> 239, § 116

<alrededor de 1914>

La distinción DE NIVEL INFERIOR Y SUPERIOR no está claramente delimitada. No está señalado un punto de vista radical. Tampoco sé muy bien cómo.

ANEXO 62

<ANEXO A LA> P. 242 <DE LAS> *IDEAS*, ARRIBA

<alrededor de 1916>

A *tesis arcóntica*

El término tesis, posición (toma de posición en un sentido amplio) se entenderá normalmente como posición real, como ejecución de un creer, etc. Pero ejecución puede querer decir todavía otra cosa diferente. Y me parece que bajo el rubro de tesis pensamos siempre en algo de un solo rayo. Ejecuto un creer politético cuando ejecuto el creer en el sujeto y con ello le adjudico al "objeto" su tesis como existente, añado sobre ella la posición del predicado, con lo que pongo lo que el objeto es, que él es así. Entonces tengo dos tesis. Ciertamente en la unidad de una conciencia de creencia que es ejecutada, pero sólo en la ejecución de los dos pasos téticos fundado el uno sobre el otro. Aún no tengo una "tesis" propia como tercer término que abarque los dos primeros. Potencialmente hay aquí una tesis –puedo nominalizar, puedo convertir la conciencia politética en una monotética.

Así, pues, necesitamos dos términos. Uno general, que designe todo "momento posicional", que en cuanto tal, o es tesis pura y simple, o es potencialidad tética. Y luego "tesis" pura y simple, como un rayo de posición.

Bien mirado, "potencialidad tética" es a su vez multívoco. Pues no puede tratarse de modalidades de ejecución de la índole de las que ocurren según que ejecute en una ocasión una tesis o un momento tético, en otra mantenga todavía asido, en la tercera deje fuera de ejecución, suelte. En tal caso puedo en efecto también volver a acoger la tesis y "ejecutarla" de nuevo. Y esto es una potencialidad tética en un sentido. Pero aquí se trata de que, consista en lo que consista tal modo de ejecución, una unidad politética puede convertirse en una monotética.

Toda unidad politética tiene un momento posicional,[1260] a saber, tiene un carácter total posicional, prescindiendo de sus tesis reales. El hablar de lo arcóntico no se refiere especialmente a tesis en el pleno sentido de tesis reales, sino a los / caracteres posicionales totales, que, /614/ cuando tomamos el caso simple, donde no ocurre ninguna politesis, son precisamente tesis simples, de suerte que ya no es justa la expresión de carácter total. Donde tenemos puras tesis dóxicas, tenemos un carácter total, si tenemos una politesis. ¿Puede referirse a ello el hablar de arcóntico? Las tesis son seguramente servidoras. Lo mismo cuando se fundamentan conjeturas en convicciones, o dudas en convicciones y conjeturas, etc. Cuando hemos fundamentado actos emotivos como alegrías en actos dóxicos, hay de nuevo algo superior que se funda en los soportes que le "sirven". ¿Qué pasa con las tesis emotivas? ¿No volvemos a tener los dos casos: la tesis emotiva es realmente tesis o es una unidad politética de la conciencia emotiva, posicional, pero no tesis? Pero por diferenciado que pueda estar esto: venimos a parar a una posicionalidad suprema, y esto es lo que se ha querido decir con "arcóntico".

ANEXO 63
<ANEXO A LA P.> 246 <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

Están enfrentadas por mí: síntesis continuas y síntesis articuladas.

Pero lo que se llama articulado admitiría ulteriores divisiones. Quizá habría que partir del título de acto FUNDADO, que he empleado mucho.

Ante todo hay que advertir:

1) las tesis pueden estar fundadas en actos plenos, que tienen por su parte su tesis y su materia.

Entran en escena entonces caracteres téticos meramente de nueva especie, que, como la tesis de agrado o la tesis de alegría, digamos,

de ninguna manera tienen que referirse uniformemente a la materia del acto fundante (o al contenido objetivo de este último acto).

2) Pero también pueden estar fundados actos plenos en actos plenos, como el acto designante en el acto que constituye el *objeto*-signo, u *objeto*-imagen - sujeto de la imagen. También la conciencia de la generalidad.

Aquí no puede decirse en general que los caracteres específicamente téticos están fundados en los téticos del nivel inferior o más bien de los actos fundantes.

3) Pero ahí surge un nuevo punto importante y digno de atención, a saber, una tesis puede "en cuanto tesis" estar "motivada" por otra tesis: el porque.

En la alegría: un objeto me agrada, y porque creo que existe, me alegro. ¿Puede tratarse esto en el mismo plano que los actos referenciales del querer por mor de otra cosa, del alegrarse, del valo-
/615/ rar, desear por mor de otra cosa? La palabra / "referencial" es aquí inadecuada. El querer, valorar, etc., "por respecto a", "en referencia a", "sobre la base de".

Este "basar" es un poner sobre la base de un haber puesto, de un ya estar puesto. Afecta, pues, en primera línea a las tesis. Pero no a las meras tesis, que son precisamente tesis de su materia. Pero la materia desempeña en ello un papel totalmente distinto. Es dudoso si aquí entran actos de preferencia y hasta qué punto. Así que esto da ya varios puntos y cuestiones.

4) Actos de colección, de disyunción, de predicación (explicitación y referencia en sentido corriente).

Ahora bien, la cuestión es aquí en qué relación están con los actos de medio-fin, y en general: tenemos también, sin duda, un querer colectivo, igualmente los actos inferenciales, los actos del "porque — entonces" por ambos lados.

¿Por qué se dice en la primera línea del último aparte: "OTRO grupo"? Así, pues, se requieren minuciosas reflexiones.

ANEXO 64
<A LA P.> 248, 2A. LÍNEA DESDE ARRIBA
<alrededor de 1914>

<En la oración: "A toda semejante constitución plurirradial (politética) de objetividades sintéticas —que por su esencia SÓLO sintéticamente pueden ser concientes en forma "PRIMIGENIA"— es inherente, según ley esencial, la posibilidad... "> el "primigenia" tiene que exponerse con más detalle.

ANEXO 65
AL § 122, <P.> 253 S.
<alrededor de 1914>

El título TEMA y conciencia temática no los uso aquí en el sentido particular de mis otras investigaciones.

Igualmente también la expresión de asimiento temático puede ser entendida de otro modo. Tema puede ser también interpretado en relación con el "interés teórico".

ANEXO 66 /616/
<ANEXO> A LA P. 270
<alrededor de 1914>

Conclusión del § 130:

Aquí sería bueno agregar que la situación naturalmente no es esencialmente distinta en la esfera psicológica. Los sujetos, como las personas, más aún, sus propiedades psíquicas, sus disposiciones pasajeras o permanentes, finalmente también sus percepciones y demás estados psíquicos, pueden llegar a ser *objetos*, y también ahí hay que distinguir lo *objetivo* y su manera de darse "subjetiva".

ANEXO 67
<ANEXO> A <P.> 273, § 132
<alrededor de 1915>

Los correlatos noemáticos de los datos de sensación (hyléticos) en la nóesis.

Aquí podría empezarse así: Mientras me aparece el objeto percibido, este tintero que está aquí, atiendo a mi vivencia, es decir, a los cambiantes datos de sensación, frente a las notas objetivas idénticas, a esto de que con los datos de sensación se exhiban justo estas notas, de que el exhibirse es un momento vivencial, etc.

Pero si ahora describo, por otro lado, el objeto que me aparece aquí, entonces puedo, por un lado, describir su "sentido" en sentido estrecho, el mentado en cuanto tal, pero también puedo describir la manera particular como me aparece, él en su respectivo sentido objetivo. Si tomo una determinada nota, digamos una superficie coloreada, que pertenece al objeto que aparece como tal (al "sentido"), entonces el modo meramente noemático de esta superficie, la manera en que aparece, es distinto según el cambiante contenido hylético que

funge como representante (pero también según los datos hyléticos motivantes).

De la mano con esto va la diferencia de la orientación, que es cosa del nóema (y ciertamente de la envoltura del sentido). Concierne[1261] primariamente a la figura que aparece y secundariamente al revestimiento cualitativo. Si fijamos el objeto que aparece en su modo de orientación, ¿no puede entonces cambiar aquí ya nada (prescindiendo del modo de claridad)? Pero también entraría en consideración, prescindiendo de la (multívoca) claridad, la diferencia de la "plenitud de la representación funcional", a saber, la riqueza de la exhibición, según
/617/ que yo vea directa o indirectamente, / o sea, en cada caso según los datos motivantes (direcciones de los ojos, etc.). En el ámbito del ver distinto tenemos diferencias de los datos motivantes, pero también en el ver indistinto. Hay, pues, aquí dos dimensiones: la de la distinción y la indistinción y la de los datos motivantes.[a]

Las consideraciones sobre el NÚCLEO como sentido en el modo de la plenitud (p. 273) han menester, pues, de varios complementos.[b]

Ahora tendremos que decir: Los datos hyléticos mismos no pertenecen nunca al contenido noemático. Pero a todo cambio de los datos hyléticos en función corresponde, en virtud de las funciones noéticas, también un cambio en el nóema. Y donde, considerado en y por sí, puede cambiar un momento hylético en la nóesis, sin que cambie un momento objetivo constituido especialmente por él, este momento se halla caracterizado noemáticamente, sin embargo, de otro modo. Pero esta característica noemática alterada quiere decir a la vez que también tiene lugar una alteración en el restante sentido objetivo (como orientación y similares). ¡Esto requiere una investigación más detallada!

La misma superficie coloreada puede exhibírseme de diferente manera, o sea, a los cambiantes datos hyléticos corresponden en su aprehensión diferencias del nóema, pero al nóema no pertenecen los datos que representan funcionalmente, sino los "modos de aparición" del objeto. ¿Es el "modo de aparición" y el modo de la orientación realmente uno y el mismo?[1262] El objeto inalterado es lo idéntico de todos los modos de aparición, lo idéntico en todas las orientaciones. ¿En qué relación están los conceptos: modo de orientación del mismo objeto inalterado y modo de aparición del mismo?

Los datos hyléticos REPRESENTAN funcionalmente, son aprehendidos. Las aparencias, las apariciones, cambian, y en ellas se "representa

[a] ¡Sí, pero aquí desempeñan su papel las "representaciones funcionales" dirigidas a los óptimos!

[b] ¡Todo ello no es todavía suficiente!

funcionalmente" el mismo objeto. ¡Un concepto totalmente distinto de representación funcional!

En el nóema tenemos, por ejemplo, con respecto a una superficie roja percibida, sus cambiantes aparencias, "apariciones". El objeto puro y simple sólo está dado en la forma del que se exhibe por tal y cual lado, en tal y cual "matización perspectívica", en tal y cual perspectiva de color, etc. En el nóema no tenemos, pues, el *datum* hylético color, sino "perspectiva de color", no el *datum* hylético difusión y cuasifigura, sino perspectiva de figura. De todos modos puede decirse que así como en la nóesis tenemos la pura hyle a una con su aprehensión, así tenemos en el nóema lo que es por decirlo así "obra" de la aprehensión de la hyle u "obra" de la conciencia, y esta obra contiene un componente que procede de la hyle y uno que procede de los momentos noéticos. Pero no podemos decir realmente nada más.[a]

ANEXO 68 /618/
<A LA P.> 283-284 DE LAS *IDEAS*
<alrededor de 1914>

VER y especialmente VER INTELECTIVO tienen en mi exposición un sensible doble sentido, que por lo menos se ofrece, si bien yo me decido resueltamente por uno de los términos de la alternativa.

1) Lo MOTIVANTE del carácter racional de la tesis, lo que le da derecho, el "fundamento de derecho" como fundamento de la legitimidad de la posición: el ver.

2) El carácter racional mismo.

Así decimos también, en efecto: creo esto PORQUE lo veo (o lo veo con intelección).

En el primer caso está la esencia del ver en la materia tética, en el otro caso en la tesis misma en virtud de la materia.

Finalmente 3), como se dice a la mitad de <la p.> 284: "Unidad de una posición racional[1263] con lo que la motiva esencialmente".

Hablamos de proposiciones evidentes, de juicios evidentes. ¿Qué quiere decir esto propiamente?

La proposición es el nóema que abarca también la tesis noemática. La proposición es evidente, es un sentido cumplido, tiene el carácter de algo dado en el ver en el sentido 1). Reluce, y obviamente en razón de ello le damos la tesis. Creemos porque vemos. Pero, ciertamente, ya en el hablar corriente de percibir, ver, está el doble sentido. El ver no necesita encerrar la creencia, pero lo hace frecuente y corrientemente.

[a] ¡Investigar de nuevo!

ANEXO 69
A LA <P.> 284, ABAJO, <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

El carácter racional específico puede él mismo ser dado ORIGINARIAMENTE o no.

El recuerdo de un haber visto
de un haber visto intelectivamente.

*

Al § 137

En cuanto a la cosa todo es sin duda correcto, pero la terminología es imperfecta y no concuerda del todo con la de la p. 15. El término APODÍCTICO abarca aquí dos clases de cosas:

1) El ver un estado de cosas esencial, digamos con ocasión de un enunciado en que se enuncia SOBRE ESENCIAS.

/619/ 2) El ver un estado de cosas INCONDICIONALMENTE GENERAL (eidético, en giro de generalidad incondicionada), como, por ejemplo: algo rojo es algo extenso.

Pero el hablar de "apodíctico" se utiliza corrientemente en la aplicación de leyes de esencia, proposiciones eidéticamente generales, a casos singulares téticamente puestos o particularizaciones eidéticas. En la p. 15 se fija justamente el concepto de lo apodíctico para casos de aplicación de daciones de estados de cosas eidéticos. Éste es también un sentido muy justificado. Y con la palabra "apodíctico" pensamos siempre en un "tiene que ser", y esto nos remonta a una premisa mayor, o sea, a una aplicación.

Mejor, pues, distinguimos:

Ver { 1) el VER "experiencial", y en cuanto puramente experiencial;
2) el VER EIDÉTICO;

3) el VER INTELECTIVO de una generalidad "incondicionalmente general" = necesidad. El ver intelectivo de una pura necesidad universal ha

a) brotado de una conversión de un ver eidético del tipo 2) o

b) surgido como caso particular, a saber, como particularización pura de una generalidad incondicionada.

4) el VER INTELECTIVO de algo experimentado individualmente.

Así, pues: I. Ver (empírica y eidéticamente)

II. Ver intelectivo de generalidades puras y de necesidades como singularizaciones y particularizaciones puras de necesidades.

ANEXO 70
IDEAS, A LA <P.> 284 SS.
<alrededor de 1914>

Evidencia

La diferencia indicada entre evidencia asertórica y apodíctica no es todavía suficiente.

Tenemos 1) juicios de experiencia
2) juicios apriórícos.

En los juicios de experiencia tenemos *a*) juicios descriptivos que expresan el ser y el ser-así individuales; *b*) juicios de experiencia generales; pero también *c*) otros juicios referentes a lo individualmente singular, por ejemplo, hipotéticos, disyuntivos. Venimos, pues, a la diferenciación LÓGICO-FORMAL del juicio en referencia a tesis de experiencia individuales o tesis de experiencia indeterminadamente generales. Pero en los juicios apriórícos tenemos las formas análogas. Es lo que habría que tomar en consideración. ¿Cuántas formas radicalmente distintas de evidencia tenemos? ¿Y precisamente:

formas de evidencia inmediata, /620/
formas de evidencia mediata?

Pertenece, en efecto, a la esencia de un juicio de experiencia general el no poder tener evidencia más que en forma de evidencia MEDIATA. ¿Hay en la esfera de la experiencia una especie de evidencia inmediata distinta de la del juicio simplemente descriptivo? ¿Sólo, en efecto, la de la más simple, la de la forma, digamos, "esto es rojo"? O sea: primero tendría que investigarse la evidencia inmediata y luego habría que perseguir las secuencias de niveles y las conformaciones graduales de la morfología, y estudiar conforme a ellas la evidencia mediata y demostrar cómo la secuencia de niveles de las evidencias tiene que correr en correspondencia a las indicaciones retrospectivas que están aludidas en las modificaciones atributivas, etc. (o sea, en las sucesivas construcciones de formas).

Lo mismo en los juicios EIDÉTICOS. Los juicios eidéticos "descriptivos", etcétera.

Pero ¿no hay aquí también otros juicios inmediatamente evidentes? "Si algo es rojo, es extenso", o sea, formas hipotéticas. Principio de contradicción, de la doble negación, etc., inmediateces disyuntivas. Luego mediateces que retrotraen a inmediateces evidentes, que no encierran ninguna tesis de experiencia (que por tanto son en esa medida eidéticas).

Aquí entra en escena el "ser-consecuencia necesaria". Ser-consecuencia caracteriza la mediatez del juzgar. La mediatez intelectiva

tiene como resultado consecuencias intelectivas –intelección como consecuencia–, luego pueden ser intelectivos los fundamentos, etc.

Todo esto tiene que ponderarse cuidadosamente. Aquí se trata de lo típico.

Proposición: Toda evidencia mediata que descansa en bases EMPÍRICAMENTE EVIDENTES está afectada por este carácter empírico de las bases, y lo derivado tiene carácter empírico.

Toda evidencia mediata que descansa en bases aprióricas (eidéticamente evidentes) y SÓLO en ellas, tiene un carácter peculiar, precisamente el de la necesidad EIDÉTICA.

Más exactamente considerado, notamos diferencias.

En el texto se hace referencia correctamente a la diferencia entre INDIVIDUOS y ESENCIAS, pero no se toma en consideración la diferencia, que se cruza con ella, de las VARIANTES LÓGICAS. Una protoobjetividad se "ve" de otra manera que una variante lógica de ella, que una contextura, un conjunto, una referencia, un estado de cosas, etc. Y cada especie de variante se "ve" de otra manera.

Y también es el modo de conciencia del ver esencialmente distinto según que nos movamos en la esfera de las protoobjetividades individuales o eidéticas.

En la p. 15 la expresión APODÍCTICO se limita exclusivamente a las PARTICULARIZACIONES DE GENERALIDADES EIDÉTICAS. Pero aquí
/621/ se confrontan el ver lo individual (asertórico) y / el ver eidético como apodíctico, y encima mezclas. AQUÍ se trata de la designación de los diversos modos de conciencia del ver. La palabra "apodíctico" apunta en sí al modo de conciencia. En el mejor caso, se dice: los modos de conciencia son precisamente diferentes en el eidos y el individuo y además según las diferentes variantes. Un modo particular y señalado de conciencia es aquel en que algo no sólo es en general visto, sino que es visto con el carácter del "a consecuencia de", como necesariamente existente. El modo de ser es diferente, y nos vemos retrotraídos a lo eidético.

En todo caso hay que evitar la confusión. "Ver apodíctico" no puede emplearse para todo ver eidético.

Como la expresión "ver individual" no es utilizable, podría hablarse, frente al ver "eidético" o la evidencia eidética, del ver EXPERIENCIAL, de la EVIDENCIA EXPERIENCIAL. En vez de evidencia eidética = intelección.

Pero, ¿puede hablarse bien de una INTELECCIÓN tratándose de un número? "Tengo del número 2 una intelección inmediata, del número 21 una mediata". "No tengo de una curva de décimo orden ninguna intelección", etcétera.

En todo caso empleamos la palabra INTELECCIÓN sólo para "estados de cosas", juicios, estados de ser,[1264] y ante los anteriores ejemplos se objetará en seguida: no tengo intelección del número, sino del SER del número, de su existencia.

Veo una *cosa*, la percibo (frente a ello: la recuerdo, flota ante mí en la reproducción, y flota como realidad *re*-presentada). Veo la *cosa*, no la existencia de la *cosa*. Aunque ocurre, claro, que digamos: veo que la *cosa* está aquí. Pero tengo evidencia de que la *cosa* es.

¿Debemos entonces distinguir: intuir y ejecución de tesis dóxicas, y decir que la intelección y con más generalidad la evidencia es un modo (¿mejor: carácter?) en la ejecución de tesis dóxicas que es diferente según que las tesis tengan o no una base intuitiva? Pero, por cierto, ¿qué quiere decir base intuitiva? ¿Y qué quiere decir ejecución?

Hay una diferencia entre percibir (a saber, el objeto) y "juzgar" que el objeto existe. Evidente es el juicio. Evidente, eventualmente intelectivo, llamamos también al juzgar. Por otra parte, el juicio en el sentido de lo juzgado en cuanto tal. Ser, ser-así, pero también otras variantes: "vemos" que si existe A B, existe C D, etc. Por todas partes venimos a parar en que tendrían que estar completamente resueltos los problemas del juicio. Entra aquí en consideración el hecho de que cuando veo un objeto, sin duda que seguramente el ver, como dación originaria, afecta a la doxa entretejida; pero que únicamente cuando ejecuto el "juicio" "A existe", puedo captar en el "existe", en la tesis, el carácter racional, y únicamente cuando hago esto, tengo evidencia. Cierto que también el carácter racional es / visto. Y, por otra parte, /622/
únicamente en el CONTRASTE con la posición de ser, y más precisamente con la ejecución de juicios que no tienen tal carácter, se destaca para mí el carácter racional: de ahí que el hablar de intelección tenga siempre en sí algo relativo, referente a un contraste. Si enuncio "este papel es blanco", esto es ahora para mí un juicio puramente descriptivo, y este juicio tiene su evidencia. Pero veo el carácter de evidencia en el contraste, tengo que hacer que se destaque. Ahora bien, él lo tiene también en todo caso.

¿Qué pasa con mi ampliación de la idea de "intuición" a la "esfera categorial"? Claro que aquí ella se mantiene. También los estados de cosas son objetos, y se ven. Pero ciertamente, el verlos, si lo entendemos como un acto unirradial, retrotrae a una ejecución evidente del juicio, como síntesis intuitiva. Es un ver sintético y tiene el carácter racional.

Aquí estamos dirigidos al "ser así", al lado del predicado (para tomar un juicio categorial), en el hipotético al "ser-si" —y al dependiente "entonces es". Sólo que no estamos en el experimentar simple,

y tampoco en el captar simple de singularidades eidéticas, dirigidos al “ser”. Éste no es, ciertamente, un “objeto” en el sentido corriente, pero se constituyen precisamente en la conciencia “referencial” los objetos categoriales en los actos sintéticos. Con las necesarias exposiciones de detalle estará, pues, todo en orden.

Pero todavía hay que observar que de VER INTELECTIVO hablamos también en la esfera empírica, aunque no tratándose de simples juicios de experiencia, pero sí de fundamentaciones de experiencia, y con respecto a los juicios acerca de leyes que precisamente en la fundamentación de experiencia se vuelven “intelecciones”: mientras que el juicio empírico singular, el juicio del “esto es así *hic et nunc*”, no se vuelve él mismo intelectivo; se vuelve intelectivo el que tenga que ser así en las circunstancias dadas, el que tuviera que sobrevenir el acontecimiento, etc., o sea, se vuelve intelectiva la necesidad del ser-así y de la existencia empíricos.

Intelectivo es todo axioma, toda verdad eidéticamente intuida (todo juicio eidéticamente intuitivo). Intelectivo se llama entonces también toda necesidad. Pero aquí no todo es transparente.

ANEXO 71
<A> LA P. 290, ARRIBA, <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

La oración en impresión espaciada* arriba <“y finalmente todas las líneas retroceden hacia la protocreencia y su protorrazón, o hacia la ‘verdad’ ”> debe rezar: y finalmente... retroceden hacia la protocreencia y su protorrazón, O HACIA LA PROTOVERDAD, LA VERDAD EN EL SENTIDO ABSOLUTO.

/623/ Y luego el nuevo comienzo del renglón <“La verdad es, patentemente, el correlato del perfecto carácter racional de la protodoxa”>: Verdad absoluta, perfecta, protoverdad, etc.

<A la oración siguiente “Las expresiones...”:> “Hay” —en el sentido matemático de existencia— una evidencia, y una evidencia adecuada.

ANEXO 72
<A> LA P. 297, § 143 <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

Aquí se presentan dificultades centrales, y no hay que pasar por alto hasta qué punto estén resueltas.

*En esta traducción, en versalitas.

En primer lugar, la diferencia entre FANTASMA y *cosa*. En segundo, la cuestión de qué significa propiamente, o sea, qué exige, la infinitud cognoscitiva inherente a la idea de una *cosa* (y también de un fantasma).

Quizá se diga: una *cosa* es percibida: ahí es conciente aprehensivamente un ser espacio-temporal-material, dejando la aprehensión muchas cosas abiertas. Pero ¿no es pensable una aprehensión que ya no encierre en sí NADA INDETERMINADO? ¿Y no es pensable que esta aprehensión en sí determinada luego se confirme, se cumpla sin cesar: o sea, que la *cosa* sea exactamente tal como "aparece" y no de otra manera? ¿Y como está determinadamente aprehendida?

Sin embargo, en la esencia de toda aprehensión semejante reside el que la marcha de la experiencia hace posible[1265] "algo distinto" por los diferentes lados de la aprehensión, y una explosión también es siempre posible. Según esto, la aprehensión puede en todo momento ser sustituida por una infinidad de aprehensiones posibles, o por aprehensiones alteradas de posibilidades (que juntas son incompatibles), en favor de cada una de las cuales habla algo general (hay, en efecto, posibilidades generales que no son vacías, si bien ahora no habla en favor de ellas nada "positivo"), e igualmente, con respecto a cualquiera de las determinaciones copercibidas, en todo momento puede ser sustituida por una indeterminación que se mantenga dentro del marco de la forma regional.

Pero ello no altera en nada el hecho de que sea pensable una aprehensión determinada con una tesis de certeza que se confirmara ininterrumpidamente. O, lo que es lo mismo: es pensable (así puedo pensar transmutada finalmente TODA percepción de *cosas*) una percepción que miente el objeto plenamente determinado, por encima de aquello que de él está propiamente percibido.

Así pudiera decirse. Pues es un problema el de si ello es realmente PENSABLE. Cierto que una *cosa* puede conforme a su esencia regional entrar en relación con un número infinito de otras *cosas*, desplegar infinitas causalidades, tener un número infinito de propiedades particulares. / Pero esto puede estar sometido a leyes tan fijas, que la *cosa* /624/
sólo tenga un número limitado de direcciones de causalidad legales, y en cada una sus posibilidades legales fijas. La región deja abierto el número de tales direcciones, de qué manera haya una conclusión. Para el conocimiento subsisten, pues, infinitudes en tanto que siempre tiene que estar preparado para tomar nuevas direcciones. Pero en sí no existe ninguna infinitud. Y si no, entonces tiene que ser posible una aprehensión de *cosa* cerrada.

Esto tiene todavía que reflexionarse, desarrollarse, discutirse con mucha más precisión.

*

¿Podría, entonces, seguir poniendo en oposición "dación finita", dación en forma de una idea?

La "idea" no querría decir ahora infinitudes del percibir con infinitudes que brindaran determinaciones siempre nuevas y distintas. Sino que por lo que toca al conocimiento no puede estipularse si lo constituido como *cosa* es realmente la última *cosa* o si no requiere nuevas direcciones de propiedades (o también: no puede saberse si la *cosa* es realmente tal como está mentada. Pero esto pertenece a otra línea).

Lo problemático no está, pues, en la afirmación de que las "*realidades*" "no pueden darse en una conciencia conclusa con íntegra determinación y con intuitividad igualmente íntegra" (<p.> 297).

Esto es con seguridad correcto. En tanto que: ya en el respecto espacial no pueden recorrerse en una marcha continua todas las posibilidades de aparición de una *cosa*: meramente por respecto a la figura espacial. Pero quedan precisamente difíciles cuestiones.

ANEXO 73
AL § 144, P. 298 <DE LAS> *IDEAS*
<alrededor de 1914>

Podría decirse: también el ser inmanente está dado para el conocimiento sólo como idea, pues requiere de un proceso de "aproximación". La dación adecuada es una idea que tiene el carácter de un límite al que es posible aproximarse a voluntad.

Pero el ser trascendente es también trascendente en que no hay aproximación a él.

Se estableció, en efecto, que también en la esfera inmanente hay diferencias de claridad y oscuridad. Así que en este respecto tenemos la idea de una claridad perfecta. Esto es, pues, lo que habría que resaltar ante todo y dejarlo fuera de consideración como algo común.

Finalmente hay que decir todavía: un eidos puede estar dado ab-
/625/ soluta y adecuadamente, / aunque no todo eidos. No necesito, en efecto, una plena claridad de la base para captar un eidos más alto. Y puedo captarlo perfectamente, de suerte que ya no pueda hablarse de una claridad más alta. Tratándose de algo individual, especialmente de un ser inmanente concreto, no puede afirmarse lo mismo.

Se ha hablado de ideas, como la de la perfecta claridad de lo inmanente, que son límites. Distinguimos más exactamente: las ideas se descomponen[1266] en aquellas:

1) que son límites ideales a los que pueden aproximarse *in infinitum* los actos que dan evidente, aunque inadecuadamente —ideas finitas—,

2) en ideas que no son tales límites, tratándose de las cuales no es posible, pues, ninguna "aproximación" semejante: "ideas infinitas".

*

Falta un parágrafo sobre el tipo.

Verdad "empírica", verdad en la esfera de la EXPERIENCIA TRASCENDENTE.

Frente a ella el tipo (la idea) de la VERDAD ABSOLUTA.

Además, sobre la verdad "*objetiva*" en oposición a la subjetiva. La intersubjetividad de la verdad *objetiva* y la subjetividad de la verdad inmanente.

Verdad lógico-matemática,

verdad esencial (de las esencias materiales, "propias").

Objetividad de la verdad de experiencia cuando tiene la forma de la ciencia matemática de la naturaleza.

Pero ¿está toda la discusión ya tan preparada como para despachar aquí este tema?

ANEXO 74

<A> LA P. 308 <DE LAS> *IDEAS*, ARRIBA
<quizá principios de 1915>

"En el juzgar plural se presenta el plural como tesis plural."

El juzgar plural remite a una conciencia colectiva o a una conciencia plural ya antes del predicar. Mediante el giro nominalizante el plural se convierte en el objeto conjunto, y así se origina el concepto fundamental de la teoría de conjuntos. (En la exposición del texto parece como si el plural surgiera como *objeto* singular primero de la esfera del juicio, que aquí era entendida por todas partes como esfera del significar predicativo.)

/626/ ANEXO 75

<A LA P.> 311, ARRIBA, DE LAS *IDEAS*

<quizá principios de 1915>

Sobre ello habría que advertir que bajo "dación imperfecta" entendemos precisamente una dación que, como tal, no puede encerrar ninguna discordancia, por ejemplo, la aparición inadecuada de un objeto. Las discordancias pueden introducirse por medio de síntesis, por ejemplo, cuando con la aparición del objeto se entrelazan otras representaciones, y representaciones tales que coinciden en cuanto a la X con la de la aparición. Tal como entendemos la palabra aprehensión en todos los contextos en que adscribimos a la aparición una aprehensión, no se trata ahí de una representación propia, sino de un carácter, etc.

IV. Del "Legajo Gibson"

ANEXO 76 /627/

SECCIÓN II, CAP. II, <P.> 57 SS.:[a]
MARCHA DE LA INVESTIGACIÓN
<alrededor de 1925>

En el precedente cap. I la epojé fenomenológica fue explicada en términos generales como puesta entre paréntesis, como epojé respecto de la tesis general.

P. 57-58: La idea no es la de "desconectar" el mundo como hecho en el sentido en que una posible eidética (una ontología del mundo, esto es, una ciencia de los mundos en esencia posibles) no habla ni hace uso del mundo de hecho.

<P.> 58: Nuestra meta: alcanzar una nueva región de ser que hasta ahora no ha sido puesta de manifiesto en su peculiaridad, una region de ser individual: la región de la vivencia pura, de la conciencia pura con su yo puro (mejor: subjetividad pura con todos los momentos individuales que le son esencialmente peculiares).

Nota: "región" hace referencia a individuos concretos. Éstos son aquí los sujetos concretos en cuanto mónadas, a cada uno de los cuales pertenece una vida con vivencias que pueden destacarse y un yo, referido en sus vivencias, en cuanto intencionales, a objetividades intencionales.

<P.> 59: MODO DE PROCEDER: ninguna reducción trascendental. Permanecemos en actitud natural; actitud hacia el yo soy, <soy> sujeto de *cogitationes*, sujeto de una múltiple "conciencia" (o sea, como

[a] Estos como todos los datos de página que siguen se refieren a la PAGINACIÓN ORIGINAL de *Ideen* I, que en la presente edición se da al margen. - N. del ed. [Esta paginación se da en este volumen al margen entre corchetes. (*N. del t.*)]

tendría que decir: actitud psicológica, y en especial hacia el yo soy, soy en mi vida de conciencia). Transición al análisis de esencia, o sea, exploración de la esencia pura y visible *a priori* de conciencia en general con yo en general (o yos en general. Aquí hace falta un complemento: exploración originaria de MI propia vida de yo y luego exploración de la mancomunada). Quiero indicar que la conciencia
/628/ en general (la mía propia, personalmente / singular, pero también mancomunada)[1267] <tiene> un ser propio que en su "esencia propia absoluta" no es alcanzado por la epojé fenomenológica. En referencia a ello se habla de residuo fenomenológico.

La epojé o reducción fenomenológica: la operación necesaria, la cual, mientras estamos sobre suelo natural, nos hace accesibles la "conciencia pura" (mejor: la subjetividad pura), por un lado una región de ser de nueva índole, una región nunca vista puramente y captada y descrita en su unidad universal, por otro lado la región de ser absoluta, que porta en sí todas las regiones de ser concebibles de maneras que hay primero que establecer. — Pero aquí estamos ante una paradoja no formulada. Sobre el suelo natural tenemos que ver con las almas y lo puramente anímico —o sea, con el nexo cerrado de la vida anímica como vida de conciencia. Concebimos la tarea de perseguir este nexo, del cual cada yo está conciente y el que cada quien puede descubrir en actos de experiencia explícitos como aquel en el que vive y <en> cuyos modos vivenciales pasados (que pueden ser captados de nuevo recordativamente) precisamente ha vivido —y a la vez la tarea de poner de manifiesto la forma general o las estructuras de esencia de este nexo, con ello sus leyes de esencia, a las que toda vida anímica está precisamente ligada *a priori*.

Ante todo mi propio yo y vida de yo: yo no solamente la vivo, yo soy conciente de ella; en tanto que vivo, mi vida no es solamente en general "conciente" —una expresión de muchos repliegues <?>—, sino conciente en la manera de la percepción de su actual presente de vida. De la vida recién transcurrida soy conciente de manera no intuitiva; tampoco la vida del pasado más lejana es para mí una nada, en todo caso me es conciente, y justo COMO mi[1268] pasado de vida, en forma de recuerdos accidentalmente despertados[1269] o despertados por mí a propósito. Aquí habría todavía mucho que decir. En todo caso mi propia vida es dada para mí[1270] a la manera de lo original, eventualmente experimentada en una experiencia deliberada, captadora, explicitante, y por principio accesible en su corriente infinita entera, susceptible de experiencia, eventualmente de ser descrita y luego acaso también de ser convertida en tema teórico. Gracias a la empatía y guiado por mi propia experiencia de mí mismo, puedo

ahora emprender la descripción también de vidas anímicas de otros, en cuanto lo que es vivido por ellos y es en verdad vida de conciencia, tan lejos precisamente como pueda llegar en cada caso la experiencia de la empatía.

Así, aunque no sepa yo cuán lejos puedan alcanzar en un principio las descripciones de la estructura-"interna" general de la vida del alma que se atienen al *factum*, y hasta la posibilidad de una eidética de la índole esencial anímica, en todo caso hay aquí una tarea. Esto es lo que sin duda las *Investigaciones lógicas* se proponían bajo el título de psicología descriptiva —psicología descriptiva del yo como yo-conciencia y su vida de conciencia— y lo que por ende se llamó ahí fenomenología.
/ Ahora bien, tendría por ello que decirse que en verdad desde hacía /629/
tiempo se hablaba mucho de psicología sobre la base de la experiencia interna y que incluso Brentano, quien redescubrió la intencionalidad, esto es, la propiedad descriptiva de la vida anímica propia (en cuanto vida de conciencia), ya pugnaba incluso, bajo el título de psicognosia, por una psicología interna descriptiva del sentido genuino —pero que a pesar de ello nunca se llegó aquí a descripciones genuinas, porque no había sido comprendida la índole peculiar del ser en sí y para sí de la vida y de las implicaciones intencionales inherentes a su esencia, y luego las explicitaciones en todo tiempo posibles.

Así pues, tendría que formularse como tema la idea genuina de la psicología descriptiva vuelta puramente a lo interior, dirigida puramente al yo y la vida de yo, y tendría que mostrarse que, cuando practicamos la intuición interna pura y nos atenemos a las posibilidades que pueden ser vistas ellas mismas en la intuición pura, conquistamos necesidades incondicionadas, o generalidades de esencia, legalidades de esencia, válidas necesariamente para todo posible "yo soy", o podríamos conocer el sentido necesario y las necesarias estructuras formales de todo yo mediante variación de posibilidad de nuestro precedente yo propio. Con ello, una ontología apriórica del alma humana como un alma humana posible en general, pero puramente orientada hacia la interioridad de la conciencia, llegaría a ser tema necesario, y en cuanto fundamento necesario para una psicología "exacta" en general.

Si ésta es, pues, la meta expresamente designada, entonces en la exposición más detallada tiene ante todo que ser trazado el camino de cómo conquisto con pureza mi campo temático, la subjetividad "puramente psicológica", o sea el vivenciar puro, la conciencia pura, la corriente de conciencia y el yo-de-conciencia puros. Pues hay ahí peligros metodológicos con respecto a los *cogitata*. Es de presuponerse que lo que aquí hace falta es la introducción del método de

la reducción psicológico-fenomenológica. Así pues, no es impráctico, precisamente siguiendo con ello la marcha histórica del desarrollo, distinguir dos niveles de la fenomenología: el nivel de la fenomenología psicológica y el de la trascendental, la cual a su vez mostrará luego sus niveles.

También ello tuvo que ser DICHO, y conforme a ello, hecho.

De la p. 60 en adelante sigo de hecho en el fondo este camino.

Doble consideración del mundo, doble consideración del espíritu, doble fenomenología, doble actitud: el ACERTIJO trascendental.

/630/

ANEXO 77
¿CUÁL ES EL PENSAMIENTO FUNDAMENTAL DEL CAPÍTULO II, "CONCIENCIA Y REALIDAD NATURAL"? 1927

La reducción fenomenológica como epojé es introducida en el Cap. I, pero todavía no[1271] se muestra que mediante ella surge un CAMPO DE EXPERIENCIA UNIVERSAL, cerrado en sí, infinito y absoluto, el cual, porque el mundo está puesto fuera de juego, no puede ser un campo *real*, perteneciente al mundo, o sea, no puede ser, digamos, la conciencia psicológica.

PARA ELLO llevo a cabo una meditación de "teoría del conocimiento", la cual tiene lugar sobre el suelo natural. (Toda motivación que haya de conducir a[1272] una teoría del conocimiento, tiene ante todo que surgir sobre el suelo de la experiencia y el suelo del conocimiento naturales. Si la teoría del conocimiento hubiera de ser posible en cuanto libre de presupuestos, o en efecto, necesaria como tal, libre de presupuestos respecto de toda validez cognoscitiva, por ende también de la de la experiencia general, entonces tiene que haber un camino que conduzca desde la actitud natural, la que ingenuamente presupone el mundo, a la teórico-cognoscitiva (trascendental). Las exigencias de quien piensa naturalmente, del orientado naturalmente, tienen que formularse como problemas teórico-cognoscitivos primeros, que en ese momento no son todavía la forma de los puros y genuinos, de los trascendentales, libres de presupuestos.) Conforme a ello, comienzo con meditaciones orientadas naturalmente que ya conducen tan lejos que el mundo para nosotros sólo está ahí como mundo de la experiencia, como mundo que es mundo de conciencia.

¿De dónde sé yo, de dónde sabemos nosotros de un mundo y, ante todo, de una naturaleza espacio-temporal? A partir de nuestra experiencia, esto es, a partir de ciertas de nuestras vivencias subjetivas.

Nos dedicamos a ella y al pensar ejecutado y por ejecutar sobre la base de la experiencia, teorizamos con métodos que transcurren ellos mismos en vivencias subjetivas, con evidencias que son a su vez vivencias subjetivas.

Ahora bien, estas vivencias subjetivas son obviamente[1273] PERTENECIENTES AL MUNDO —pertenecientes a nuestra vida anímica en cuanto humana-personal, que por su lado tiene existencia *real* como animación de cuerpos físicos. ¿Pero de dónde sabemos eso? Dijimos ya, en efecto, que nosotros sólo podemos saber DEL MUNDO EN GENERAL MEDIANTE NUESTRO EXPERIMENTAR, pensar, etc.

Ciertamente. Pero ahora podemos distinguir lo ESENCIALMENTE PROPIO de la vivencia respectiva y aquello que a nuestros ojos le da el SIGNIFICADO y la validez de una vivencia humana como un momento *real* en el mundo. ¿Cómo puede eso pensarse? Podemos reducir la experiencia del alma a aquello que bajo el título de alma cae directamente en la experiencia, de modo totalmente original, en cuanto ello mismo, en la percepción, o directamente en el recuerdo, lo que es directamente esperado como por venir y no indirectamente a la manera de la empatía. Y / en verdad encontramos como tal las vivencias de /631/
conciencia en su propio nexo. Sin duda, en ello se requiere de cuidado y de la más meticulosa consideración de lo que es inseparable de una conciencia misma (reducción fenomenológico-psicológica, diría ahora). En la experiencia, el alma me es dada en la corporalidad —en el otro. Pero cuando el otro, como cualquiera, co-experimenta su corporalidad entre otras cosas, e incluso siempre, entonces yo reduzco a la EXPERIENCIA de ella, etc. Cualquiera experimenta el mundo —el mundo entero que él experimenta es puesto entre paréntesis. Yo, el que reduce, tengo que decir entonces: yo tengo el mundo y lo conozco, tengo en él a los otros, y para alcanzar PLENAMENTE la conciencia pura del otro como "vida del alma", desconecto el mundo, como mundo que el otro tiene conciente, en el sentido de que es conciente para él, pero no pertenece como ingrediente a su conciencia. Para mí mismo, lo que es notable. Yo tengo el mundo en validez natural y según ello soy, valgo para mí como hombre entre otros hombres, etc. Pero alcanzar mi vida anímica pura requiere reducción a mi tener conciente el mundo, mientras que lo que en éste vale para mí como *objetivamente real* es desconectado en cuanto no perteneciente a ello. (Pero sí pertenece a la vez, en mi validez, al mundo que para mí sigue en validez, y ella pertenece a aquello que, como yo, también cualquiera que a él pertenezca, puede experimentar como *real*-mundano.)[a]

[a] Desde "Para mí mismo" hasta aquí Husserl rayó más tarde el texto y además anotó: "¡Oscuro! Yo hablo antes que nada de cualesquiera hombres —pero

(Luego encuentro como perteneciente al *cogito* en su pureza (la pureza psicológica) el *cogitatum qua cogitatum*. La pertenencia al mundo (la *realidad* psicofísica en general) no puede contarse entre los componentes puramente psíquicos, aunque ella pertenece a todo el <?> experimentar psicológico. La experiencia psicológica abarca también lo psicofísico, pero la reducción a lo puramente psíquico significa reducción a lo que puede apresarse mediante "experiencia pura de conciencia" y puede patentemente ser PERSEGUIDO CONSECUENTEMENTE. La descripción de esta experiencia "puramente psicológica" (puramente inmanente) es lo más importante.

Tendrá también que separarse: restricción de la experiencia-del-hombre a lo puramente anímico (a lo que también pertenece lo puramente personal), y la restricción a la vida pura del alma, al universo de la conciencia.

Tomada con radicalidad esta depuración (la fenomenológico-psicológica) estaba tratada también al comienzo del Capítulo II y puesta de manifiesto con este sentido de conciencia pura en el sentido psicológico (más exactamente: conciencia pura como un cierto componente de la psique, la que por su lado sigue siendo dato de la experiencia
/632/ mundana). Esta / conciencia pura es ahora el suelo para las consideraciones trascendentales del capítulo.)

¿Cómo llegamos nosotros HOMBRES al conocimiento del mundo? Pues bien, todo lo que abarca el título conocimiento del mundo pertenece al título conciencia (y en todo caso una habitualidad de conocimiento que surge puramente en la vida de conciencia). Todo lo *real* es cognoscible y ante todo experimentable. Si observamos UNIVERSALMENTE la vida de conciencia, la mía y la nuestra en nuestra referencia comunitaria al mismo mundo, y justo como vida pura de conciencia, se muestra que en ella misma reside toda dación de sentido y toda verificación de ser para nuestro mundo. Esta vida es una unidad cerrada en sí que puede ser observada consecuentemente, y se muestra que, si esta vida de conocimiento fuera convenientemente modificada, el mundo no existiría para nosotros, y ante todo para mí; se muestra que mi yo (tal como él reside, en cuanto puro, en la vida de conciencia) y NUESTRO yo CONCRETO como yo de la vida y con esta vida en su SER PROPIO, no se ve afectado por la INEXISTENCIA

ahora tengo que decirme que los hombres me están dados solamente mediante MI experiencia, que el mundo que yo tengo en validez como existente, el que me aparece, el experimentado, pensado, etc., por mí, o sea incluido en él también todos los otros hombres y también mi ser como hombre, como ser psicofísico –todo lo que es para mí, lo que es *real* para mí, lo <tengo> mediante *cogitationes*." – N. del ed.

DEL MUNDO. Ésta afecta ante todo a la naturaleza física como estrato inferior fundante del mundo de la experiencia, y, en correspondencia con ella, a la experiencia física en consecuente prosecución, en cuanto estrato inferior universal de la experiencia del mundo.

Si no hubiera naturaleza alguna, tampoco habría hombre alguno —yo, este hombre, tampoco sería— y, sin embargo, YO SOY. ESTE IMPERTURBABLE YO SOY es el yo y la vida de yo en su concreta esencialidad propia.[a] Ahora pongo por vez primera atención en que lo puramente PSÍQUICO[1274] mío es para mí algo "psíquico" (algo que anima una corporalidad física) sólo en virtud de una APERCEPCIÓN *natural* perteneciente a lo propio, al contenido esencialmente propio de lo mío "puramente psíquico", una apercepción que puede perder su validez. Entonces se convierte lo puramente anímico, ante todo el mío y luego el nuestro, <en> lo trascendental, que ya no puede valer como algo anímico. Pero luego veo también que, cuando para mí el mundo vale a partir de la experiencia verificativa, puedo ejecutar una reducción como reducción trascendental, que pone absolutamente lo anímico mío y lo anímico intersubjetivo en su esencialidad propia, y toma en cuenta que la validez del mundo, incluso verificada, cosa que antes había pasado por alto, es un rendimiento que se sostiene en el marco de la conciencia universal.

ANEXO 78 /633/

CURSO DE IDEAS <DEL CAPÍTULO II DE LA SECCIÓN II>, PRESCINDIENDO DE <TOMAR> POSICIÓN RESPECTO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL
<alrededor de 1928>

Limitación del curso de ideas a un núcleo que no prejuzga todavía a favor del idealismo trascendental

Cap. 1: La descripción de la epojé respecto de la tesis general.

Cap. 2: ¿Qué puede quedar como "resto"? La subjetividad trascendental en su vida trascendental (ciertamente "resto" no es una expresión adecuada).

El tema: Si me vuelvo de nuevo al suelo natural del tener-mundo y hago de la subjetividad humana el tema exclusivo de mis estudios, tengo que convencerme de que la vida de yo como vida de conciencia tiene un ser propio con una esencia propia, que, CUANDO ABRAZO

[a] El yo-soy concreto —el ser anímico reducido a la esencialidad propia— es patentemente cerrado en sí, un todo, una infinitud, susceptible de ser observado y descubierto *in infinitum*.

LA EPOJÉ, no son afectados por ella. En esto radica que la subjetividad en consideración pura y propiamente esencial puede volverse consecuentemente tema judicativo y suelo de una ciencia, de tal manera que el ser y el ser-así de cualquier *realidad* y con ello del mundo en general queda fuera de cuestión, fuera de cualquier presuposición o decisión. Con otras palabras: esta subjetividad pura es absoluta, es absolutamente experimentable y cognoscible. La psicología pura se atiene abstractivamente a la conciencia pura, pero precisamente con ello está cargada con sentido *real* e implica el ser del mundo y especialmente el ser psicofísico concomitante.[1275]

Pero, ¿no somos hombres en el mundo, y cuando pongo fuera de juego toda toma de posición hacia el mundo, también es puesta fuera de juego toda toma de posición hacia el ser de los hombres y hacia el de todas las particularidades humanas, así pues, también hacia la vida de conciencia de los hombres —si es o no es? Muy correcto. Pero ¿cómo, si fueran dos cosas, captar como existentes la vida de conciencia y los sujetos de conciencia, experimentarlos y pensar sobre ellos PURAMENTE EN SÍ y para sí, absolutamente, y en segundas, experimentar el sujeto de conciencia y la vida de conciencia como SUCESO MUNDANO, experimentarlo como animal y humano —experimentarlo y pensarlo "*objetivamente*", "externamente", referido al espacio, referido a la naturaleza, encarnado? De tal manera que la naturaleza es ahí experimentada como existente y la subjetividad como existente en cuanto componente en ella.

Quizá, que puede mostrarse —y ello se mostrará en lo que sigue— que yo, que estoy en el trance del experimentar concordante un mundo, o sea, que vivo esta vida natural del mundo, puedo representarme[1276] una continuación de mis experiencias que fuera de tal manera que, según ella, tuviera que juzgar que este mundo no es y nunca
/634/ ca ha sido —a pesar de mi / experiencia concordante. A partir de cada momento[1277] de la vida natural de experiencia puedo reconocer como una posibilidad evidente esta posibilidad del no ser del mundo —concordantemente experimentado.

Por otro lado, a mí mismo no puedo representarme[1278] jamás como no siendo. Mientras vivo y tengo en mi vida experiencia del mundo y eventualmente reconozco la posibilidad del no-ser del mundo durante la experiencia de él, yo soy y soy para mí necesariamente reconociéndome como existente en evidencia; en cada momento puedo reflexionar sobre mí y mi vida, y en necesidad apodíctica tengo que juzgar: yo soy, yo tengo estas experiencias, en las cuales me es "dado" un mundo. Que este mundo no sea, es siempre posibilidad abierta, a pesar de que su ser está confirmado por una experiencia

constante; que yo no sea no es nunca para mí una posibilidad de esa índole durante la experiencia de mí mismo inseparablemente dada con mi ser.[1279]

No como si acaso el ser del mundo fuera y pudiera ser para mí dudoso, no como <si> esta dubitabilidad estuviera comprendida en el conocimiento de que, mientras la experiencia transcurre de modo tan concordante como ha transcurrido hasta ahora y transcurrió todavía hace un momento, subsiste en todo momento la posibilidad disyuntiva de que, pese a todo, o sea o no sea. Al contrario, yo sencillamente no puedo dudar de si es o no es. El estilo de la concordancia de mi vida de experiencia hasta ahora lleva necesariamente consigo la presunción de la misma concordancia para el futuro, viviendo en tal estilo de experiencia no puedo menos que contar con el futuro y creer en el ser del mundo, como todos nosotros lo hacemos en efecto, porque lo tenemos que hacer. Sólo una alteración real de este estilo de experiencia, sólo una marcha fáctica de las experiencias que lo quebrantara –tal como ella me ha llegado a ser evidente como posibilidad–, podría condicionar la duda y luego la no creencia en el mundo. Pero la posibilidad esencial de la mutación subsiste.

En tanto que pienso estos pensamientos con evidencia, me será claro de la manera más efectiva que mi vida de conciencia, incluyendo mi experiencia conexamente unitaria del mundo, por la cual para mí "el" mundo está ahí y está ahí con <estos> y aquellos contenidos *reales*, es en sí[1280] –pase lo que pase en verdad con el ser o no ser de este mundo. Y es en sí lo que es sea cual sea el acto de epojé que ejecute, o sea que NO ES AFECTADA en su ser y en su ser necesariamente para mí, cuando extiendo la epojé sobre la totalidad del mundo.

Ha llegado en efecto a estar claro que la posible asunción del no-ser del mundo mientras yo, sin embargo, lo experimento, no está, digamos, en una CONTRADICCIÓN con la necesaria auto-posición de mi yo y mi experimentar el mundo –como si con el no-ser del mundo también estuviera comprendido mi propio no-ser. Si mi ser en su esencialidad propia, que una psicología pura hace tema suyo, fuera pensable solamente en forma puramente psicológica como ser puramente anímico, entonces en la hipótesis del no-ser del mundo estaría también encerrado el no-ser del yo, / así como también al inhibir toda /635/
creencia de experiencia y de ser respecto del mundo estaría inhibida la subjetividad pura de conciencia. La posibilidad evidente, la posibilidad verdaderamente subsistente del no-ser del mundo DURANTE mi experiencia, presupone el ser de mi YO COMO EXPERIMENTANTE. Yo soy, incluso si el mundo no es. Repito lo que ya dije varias veces, y, sin embargo, lo que aquí se presenta se tiene que mantener fijamente

a la vista a través de tal repetición. La corriente de mi vida, tal como ella es puramente en sí misma, es lo que es mientras DEJO ABIERTO EL SER DEL MUNDO; así como también sería si tuviera que decidirme por el no-ser.

Por consiguiente, tengo en mi experiencia pura de mí mismo, que conquisto en la epojé radical —como el método forzoso para conquistar y salvaguardar esta pureza—, un CAMPO DE SER PROPIO, dado en la experiencia propia INDEPENDIENTE de la experiencia del mundo, campo que ahora[1281] puede llegar a ser *eo ipso* un campo de juicio posible y luego acaso también de un juzgar intelectivo y científico. (Puede llegar a serlo también en la misma manera eidético-ejemplar en que la experiencia mundana llega a ser campo de un juzgar eidético, por ejemplo, geométrico. Esto quiere decir: en vez de juzgar sobre la subjetividad fáctica pura, que yo, tomado puramente como yo mismo, soy, tomo lo fáctico del caso como ejemplo para la obtención de generalidades puras, y a partir de ahí emprendo el camino de la ciencia apriórica para el espacio posible, el espacio-tiempo posible, el movimiento posible y las fuerzas impulsoras, los mundos *reales* posibles en general, y utilizo este apriori para forjar una ciencia "exacta" del mundo fáctico. Así, en epojé respecto del mundo, puedo tomar mi ser-yo puro en la vida-de-yo como punto de partida de la ideación y perseguir el apriori de la subjetividad pura o trascendental posible, y ninguna otra cosa. Precisamente con ello se ejecuta a la vez una EPOJÉ RESPECTO DE TODOS LOS MUNDOS POSIBLES (o posibles experiencias de mundos); no queremos, en efecto, nada más que ciencia del ser y la vida concientes puros o trascendentales, y ante todo una ciencia apriórica. Ante todo —pues en las *Ideas* no se renunció simplemente a una empírica, sino que solamente se dijo que la fenomenología trascendental debía ser fundada como ciencia eidética—, mientras que sólo posteriormente, en la Sección II,[a] debía ser ponderado qué es lo que había que hacer con ella.)

Éste es de antemano el pensamiento que mueve las exposiciones del 2o. Cap. de las *Ideas.*

Podría ser útil, sin embargo, añadir todavía las siguientes reflexiones.

/636/ I) Este curso de pensamiento, arriba, circunscribe la exposición del 2o. Cap. a un núcleo esencial, y así circunscrito, ÉSTE NO TOMA NIN-

[a] Debe quedar abierto a qué se refiere la expresión "Sección II". No puede tratarse de la Sección II de las *Ideas* I, y también es improbable un error de escritura por "Sección III". ¿Se refiere Husserl acaso al "segundo libro" de las *Ideas* anunciado en la "Introducción" de las *Ideas* I (comp. en particular las actuales *Ideas* III, publicadas en *Husserliana* V)? – N. del ed.

GUNA POSICIÓN HACIA EL IDEALISMO TRASCENDENTAL, aunque se halla en camino a éste y aunque en las *Ideas* esta postura ha sido ejecutada de inmediato. Eso fue impráctico.También la fundamentación era incompleta, pues no se discutía la cuestión de la existencia "*objetiva*" del mundo como intersubjetivamente experimentable y en esta experimentabilidad existente en sí. En efecto, no había sido suficientemente fundada o aclarada incluso la cuestión del en-sí frente a mí mismo, como existente en experiencia no meramente real, sino posible. El idealismo trascendental bien puede aquí quedar totalmente desconectado y su fundamentación tendría que ser dada por sí. El giro copernicano del conocimiento del mundo es la consecuencia del GIRO A LA ACTITUD EXPERIMENTANTE.[1282]

2) Además hay que hacer visible que no requiere de la demostración de la posibilidad evidente del no-ser del mundo concordantemente experimentado. Vía del ensayo sobre Kant.[a] Que el mundo es, es para mí cosa de creencia, cosa de mi experimentar, de mi juzgar, eventualmente de mi saber. Esto último, cuando creo con fundamento. Por buen fundamento que pueda ser éste, por decisiva que pueda ser mi evidencia —ANTES de todo sopesamiento de los fundamentos de este creer, yo soy y YO SOY PARA MÍ en evidencia absoluta, que es inmediatamente forzosa. Todo intento de dudar de mí en mi ser, presupondría mi ser; así como todo aquello que yo por lo demás quisiera fundamentar y que quizá pueda fundamentar, presupone que yo soy ya antes de la decisión. Yo soy antes que todo lo que para mí pueda en cada caso valer. Este yo con su vida, el PRECEDENTE EN SÍ, quiero convertirlo en TEMA, y de tal modo que yo, pues, no presuponga una decisión o un juicio sobre ninguna otra cosa; esto es, yo practico epojé, etc. ¿Quién soy yo en cuanto esto presupuesto por todas partes? ¿Hombre corporal? Etc. Esta es la vía directa a la esfera trascendental; aunque no víctima del prejuicio natural, no tan convincente (pese a su indubitabilidad).

3) La vía que he recorrido <en> las *Ideas* se mueve ante todo enteramente sobre el suelo de la actitud mundana natural. Según ello, la vía puede ser recorrida de tal modo que al principio sea totalmente conformada[1283] como una vía de fundamentación de una "psicología pura" eidética, de una psicología de la interioridad pura. Y ante todo de una experiencia de sí como protofundamento para tal psicología, una psicología de ser-yo puro en la vida-de-yo pura. Todo lo psicofísico debe quedar fuera de cuestión. Aquí veo en seguida que alcanzo una doctrina eidética de la conciencia y del yo.[1284] Puedo, en efecto, estar ante todo orientado a hechos puros, pero con ello poco se ha iniciado,

[a] Publicado en *Husserliana* VII, pp. 230-287. - N. del ed.

/637/ a no ser intentar una tipología individual y elemental. En todo / caso, puedo considerar todo lo ajeno, reproduciéndolo en mí intuitivamente y de ese modo comprendiéndolo claramente, en vez de como ajeno, como una posibilidad de mi propia vida y luego de una vida de conciencia puramente posible en general (de una variante concebible de mi vida propia y realmente vivida), y proceder entonces eidéticamente. Muesto ahora lo que hay ahí que explorar en cuanto a estructuras y leyes de estructura generales-esenciales, sin las cuales una vida de conciencia en general no es pensable. Una doctrina esencial de la intencionalidad posible y el descubrimiento posible de intencionalidades. Para ello necesito la reducción psicológico-fenomenológica. En vez de la esfera trascendentalmente pura, de la esfera absoluta, se pone de manifiesto la esfera psicológicamente pura, y justo como un campo propio de experiencia y de juicio. Puesto que todas las posibilidades de la vida de conciencia ajena solamente son intuitivas para mí mediante posibilidades propias, entonces practico primero una eidética puramente introspectiva de la conciencia, sólo que no una psicología de la experiencia de sí,[1285] sino una doctrina esencial de la experiencia de sí posible, eidéticamente posible. Yo experimento, pues, en cierta manera egológicamente.

Pero sé, estando en la experiencia del mundo, que hay ahí otros para mí, y en una ponderación genérica, incluso, bien vista, apriórica, conozco con evidencia apodíctica que una experiencia de otros para mí sólo es concebible cuando yo, en el interior de mi mundo de experiencia, mediante una corporalidad experimentada por mí en él o indicada como experimentable, corporalidad que no es la mía, adquiero motivos para poner y verificar una vida de conciencia análoga que le es inherente. La vida anímica ajena sólo puede por principio ser una analogía de la mía, o sea, sólo una de las posibilidades eidéticas COMPRENDIDAS en mi propia vida de conciencia. De modo que la eidética que yo fundamento egológicamente vale necesariamente para todo sujeto ajeno que sea susceptible de ser puesto por mí, y si en el interior de la idea de un yo en general o de una personalidad en general son *a priori* intercambiables tipos de personalidad reducida pura posible, entonces son tipos de variación de mí mismo y de mi tipo, y cada ajeno es entonces cognoscible según su tipo mediante la eidética universal, con la restricción y adaptación que haya que ejecutar por motivos dados, recurriendo al tipo particular requerido particularmente y puesto de manifiesto en el interior de la eidética.

Ciertamente, cuando persigo egológicamente la tipología de las experiencias posibles y los nexos de experiencia concordantes y de los objetos que en ellos se acreditan o posiblemente se acreditan para

mí, llego, así como a la naturaleza física como unidad de experiencia externa posible en cuanto meramente *natural*, también a la subjetividad que me es externa, la ajena, como psicofísicamente *real*, como objetividad verificada de la experiencia de empatía en cuanto psicofísicamente bilateral.

Transición al punto de vista trascendental /638/

Pero precisamente de eso se trata: desarrollando la "psicología de la conciencia" pura sigo puramente los nexos de conciencia en la centración-al-yo, y si permanezco también sobre el suelo de la actitud natural, entonces tengo que "desconectar" todo lo trascendente a la conciencia, puedo tomar lo en cada caso experimentado, pensado, valorado, etc., sólo como objetividad intencional.[a] Si hago esto CONSECUENTEMENTE, en el ejemplo y en la posibilidad eidética en general, entonces una reflexión sencilla, pero que trae consigo muchas consecuencias, lleva NECESARIAMENTE AL IDEALISMO TRASCENDENTAL.[1286] Yo tengo en el *factum* a mi yo puro, y tengo en el eidos al yo puro en general y encerradas en él todas las posibilidades del modo como yo y como un yo variado (del mío propio) podría alcanzar experiencia y conocimiento de un mundo posible, puramente como nexo o en el nexo de su vida de yo, donde no está presupuesto "el" mundo o un mundo, sino que surge en el seguimiento de las posibles formas de la vida de conciencia como posición motivada y como lo ahí puesto de este o aquel sentido. Veo también: para investigar lo "puramente psíquico" mío, tenía la convicción del ser del mundo *real* ahí conciente, así <como> lo psicofísico, sólo concomitantemente efectuada constantemente, sin hacer el menor uso de ella, si bien la presuponía para una psicología, y ciertamente en estas consideraciones del análisis puramente psicológico. En efecto, no podía hacer uso de ella, tenía que practicar la reducción fenomenológica

[a] Ejecuto la reducción fenomenológico-psicológica de esta forma, pues, a la vez "en" los congéneres que para mí valen y ahora valen reducidos como otros puros. Más aún: los hombres están en sociedad. Ante todo, no están solamente en general ahí unos para otros, sino de tal modo que están en una socialización de experiencia real y posible, en la cual se percatan del mismo mundo que les es común como mundo de conciencia intersubjetivo. Esta socialización de la experiencia y la constitución acreditante del mismo mundo, y de un mundo tal en el que cada hombre inserta a todos los otros y, como a los otros, a sí mismo, se somete a investigación puramente psicológica. Finalmente, todas las formas de la vinculación personal, señor y servidor, amigo y enemigo, compromiso, comunidad de acción, obra como obra comunitaria, etc.

—justamente en tanto que desarrollaba una pura consideración de conciencia. ¿Qué se alteraría si yo inhibiera esta presuposición siempre concomitantemente efectuada, la validez del mundo, en referencia a la cual desarrollaba una exploración del alma, y que ciertamente entonces <?>, por lo que toca al contenido de las constataciones, jamás podía presuponer? Patentemente no otra cosa sino que mis constataciones ya no tendrían el significado de exploraciones DEL ALMA, o sea, investigación[1287] de puras interioridades de la conciencia, que pertenece psicofísicamente al cuerpo predado que puede constatarse por experiencia externa en el caso dado. Todo esto se derrumba mientras que en teoría pura de la conciencia permanece el hecho de que todo ello es lo experimentado de mis experiencias —sólo que yo,
/639/ precisamente como yo que investiga fenomenológicamente, / tengo
que poner entre paréntesis la validez de estas experiencias en cuanto trascendentes a la conciencia. Yo retengo, pues, cuando no solamente de momento o como medio para la investigación *objetiva* del alma, sino simple y llanamente pongo fuera de empleo la posición de ser del mundo, me abstengo simplemente de ella, la conciencia pura y la eidética de la conciencia pura.

La conciencia pura es, se muestra, por la obra de la psicología misma con el refuerzo de esta meditación, ABSOLUTAMENTE SUSCEPTIBLE DE SER PUESTA SIN PRESUPOSICIÓN DEL MUNDO.

Por otro lado, encuentro en la pura actitud de conciencia el mundo como puesto y como legítimamente puesto, pero precisamente como correlato subjetivo, como objetividad intencional en el carácter intencional de la anticipación consecuentemente indudable, verificándose en la marcha de la experiencia —y, sin embargo, nunca verificándose definitivamente.

¿Pero[1288] es el mundo que nosotros ahora encontramos así, distinto del mundo que constantemente presuponemos en la naturalidad del vivir y que nosotros también como psicólogos habíamos presupuesto? ¿No nos descubre la reflexión psicológica o la reflexión de la conciencia que la presuposición era precisamente NUESTRA POSICIÓN y que el mundo PARA NOSOTROS en el presuponer sólo era precisamente merced a nuestro PRESUPONER, a saber, por nuestro experimentar constante y concordante, al que nosotros, ejecutándolo simplemente, seguíamos? Está, pues, claro que ahora sólo está superada nuestra ingenuidad, en tanto que, precisamente, tenemos que reconocer, atendiendo a la índole de nuestro proceder conciente en la vida pura de conciencia, que no puede haber para nosotros ningún otro mundo, que un mundo solamente puede tener un sentido para nosotros como mundo que se configura y se acredita con este y aquel

sentido en nuestra propia intencionalidad: donde el acreditar no es nada místico, sino un rendimiento comprensible que reside puramente en el interior de la conciencia misma con todo lo que en ella define el carácter "ser verdadero".

¿Es con ello el mundo en su verdadero sentido un mundo distinto <que> el que era, y se ha transformado con ello, digamos, el ser psicofísico en una ilusión, o se ha revelado –presuntamente– como una ilusión? De ningún modo. La experiencia psicofísica es ella misma una experiencia que se presenta en la subjetividad pura como posibilidad y realidad y una especie de experiencia que se verifica en la vida propia y en la vida ajena (como subjetividad psicofísica ajena dada mediante empatía). Su correlato es precisamente la forma de ser mundana de lo psicofísicamente *real*, animal y hombre. Y a su índole pertenece la respectiva posibilidad de considerar puramente lo psíquico psicofísicamente *objetivado* y, en la consideración y posición pura, conocerlo como una subjetividad pura que en cuanto pura es susceptible de ser puesta para ella misma y a la vez puede aprehenderse, en sus nexos de conciencia puros gracias a su estructura particular, en la forma *objetivada* de la vida anímica animal o humana. Yo soy a la vez sujeto trascendentalmente puro y sujeto para el mundo y, en cuanto absoluto, presupuesto para todo lo que haya de ser puesto *objetivamente*. Yo soy a la vez hombre en el mundo: en la medida en / que, como yo trascendentalmente puro que practica /640/
la experiencia mundana, también encuentro mi cuerpo como algo *objetivo* y en él <a mí> como activándome *objetivamente* y poniendo en referencia a él, empíricamente, todo lo mío puramente subjetivo que cae en mi mirada. Durante todo ello yo soy ciertamente yo puro, y antes de toda *objetivación* ya hay una vida, y la *objetivación* misma es nueva vida pura.

ANEXO 79
<LA EXIGENCIA DE UNA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA[a]
<otoño de 1929>

La psicología en general como ciencia de lo anímico tiene ante todo, según se dice siguiendo a Locke, que ser fundada en la experiencia interna,[1289] precisamente como la especie de experiencia en que lo anímico mismo se muestra, por incompleta e imperfectamente que sea.[1290] De ella extraemos,[1291] y lo hace ya la vida diaria, todos los conceptos primigenios de lo anímico, que tienen que entrar necesariamente en las consideraciones psicofísicas, pero no en la forma

[a] Acaso un preesbozo de partes de los Anexos 36, 38 y 82. – N. del ed.

vaga, incompleta, no analíticamente explicitada de los conceptos cotidianos. La exigencia[1292] de una psicología descriptiva, fenomenológica, va más allá en sus intenciones. Ella apunta a una DISCIPLINA CONCLUSA por sí, en la que lo anímico debe ser investigado puramente[1293] sobre el fundamento de la experiencia interna, o sea, bajo exclusión de toda problemática psicofísica en el más amplio sentido, o sea, de todas las investigaciones de lo anímico[1294] referidas a la *realidad* concreta del hombre o el animal en el nexo universal del mundo.[1295] Si, como ahora es usual, se entiende por[1296] fenomenológica una investigación que se liga puramente a la INTUICIÓN EXPERIMENTANTE, entonces sería ésa una investigación fenomenológica del alma, y en verdad, según se dijo, puramente sobre el fundamento de la experiencia interna. Por lo demás, se separan unas de otras las opiniones de si el ser anímico se agota *idealmente* en lo fenomenológico-descriptivo, o[1297] si el alma, en particular bajo el título "yo", tiene un ser por principio inaccesible a la experiencia interna o incluso a la experiencia directa en general, una "sustancia" anímica inexperimentable, etc.[1298] Los primeros intentos de una psicología fenomenológica[1299] semejante los hallamos en la escuela de Locke, como intentos de una teoría del conocimiento psicológica en Berkeley, y configurada de modo todavía más puro en Hume. Su influjo, a pesar de las reacciones[1300] contra el psicologismo epistemológico, contra el idealismo y el escepticismo psicológicos,[1301] pasa a través de los tiempos.[1302] En el último tercio
/641/ del siglo XIX revive de nuevo la idea de una / psicología descriptiva-fenomenológica cerrada como una conciente exigencia de principio, con particular fuerza[1303] en el contexto de los intentos emprendidos con apasionada energía y <en> configuraciones siempre nuevas y siempre de nuevo[1304] disueltas, de llevar la psicología finalmente al camino de una ciencia rigurosa conforme al modelo de las ciencias rigurosas de la naturaleza.

En tanto, a un verdadero desarrollo, seriamente científico, no pudo llegar la disciplina fenomenológica exigida. A tal empeño tenían que oponerse hondas dificultades, enteramente de principio; tiene que residir de algún modo[1305] en la peculiaridad de lo psicológico el que la experiencia natural, cotidiana de lo psíquico, no llegue tan fácilmente a la experiencia científica y a la formación científica de conceptos, como ocurrió con la naturaleza y la experiencia natural.

ANEXO 80
ANEXO A LA <P.> 60[a]
<otoño de 1929>

La nueva región de ser[1306] es la del ser de mi yo (del que filosofa), en sí y para sí en absoluta autonomía, la cual le falta al yo *real* de la actitud natural y psicológica. Se mostrará que todo ente “en sí” de todo sentido, en particular todo ser *real*,[1307] y luego ser como mundo, como totalidad de las *realidades*, es esencialmente relativo a este ser absoluto. Debe decirse de inmediato, sin embargo, que en el yo-soy fenomenológicamente reducido[1308] están en cierta manera encerrados otros yos;[1309] que, con otras palabras, el sentido psicológico y psicofísico de las vivencias de empatía se reduce a un sentido trascendental, de tal modo que en la esencia de la conciencia ajena apresada trascendentalmente también está fundado un otro yo mismo trascendental —o sea, en el interior de la epojé trascendental. La fenomenología comienza como ciencia[1310] del ego trascendentalmente reducido —el mío, el de quien filosofa fenomenológicamente. Pero como ciencia de todo aquello que reside en esta concreción científicamente desconocida, llegará a ser por sí misma ciencia de la subjetividad <?> —trascendental— ajena que se manifiesta trascendentalmente en mí.

ANEXO 81 /642/
ACERCA DE LA TERMINOLOGÍA[a]
<otoño de 1929>

Pero limitamos aquí la palabra, en tanto que designamos como FENOMENOLÓGICA la exploración de la subjetividad pura, exclusivamente tal como ella se ofrece como fenómeno en y por sí en su pura esencia propia, y justo según realidad y posibilidad, y conforme a ello contrastamos la PSICOLOGÍA fenomenológica, o con más énfasis, fenomenológicamente pura, como la mencionada disciplina fundamental cerrada en sí de toda psicología que procura cientificidad radical en general,[1311] y la fenomenología trascendental (trascendentalmente pura). Además, en cuanto métodos de acceso a lo puro en ambos lados, la reducción fenomenológico-psicológica y la reducción trascendental-fenomenológica. Así en la contrastación. Puesto que el

[a] Continuación quizá no del último o del penúltimo aparte del § 33, sino del antepenúltimo, que se encuentra sin embargo (igual que el penúltimo) en la p. 59 de la paginación original de *Ideas* I. – N. del ed.

[a] Al aparte conclusivo del § 33 (en la p. 59 de la paginación original). – N. del ed.

propósito de este escrito está dirigido exclusivamente a la fundamentación de una fenomenología trascendental (y con ello de una filosofía trascendental en general), para lo cual las consideraciones comparativas son un mero medio que facilita el acceso, en adelante se pensará, donde se hable simplemente de fenomenología, reducción fenomenológica, etc., exclusivamente en la trascendental.[1312]

ANEXO 82
RESPECTO DE LA TERMINOLOGÍA[a]
<otoño de 1929>

El esencial parentesco de ambas reducciones, a la subjetividad psicológicamente pura y a la trascendentalmente pura, y la circunstancia de que hasta las composiciones esenciales reducidas son de idéntica[1313] esencia, aunque de una índole de ser fundamentalmente diferente, condiciona el empleo de expresiones paralelas, como ya las hemos empleado hasta ahora en repetidas ocasiones. En ambas partes hablamos de fenomenología, en la medida en que la tendencia moderna en el empleo de esta expresión es indicar un proceder investigativo que quiere exclusivamente orientarse por, y para cualesquiera metas teóricas, lo que enseña la intuición que da algo ello mismo de la respectiva esfera de cosas, intuición que, por ende, <toma> lo intuido exactamente COMO LO QUE ES VISTO, y COMO, en qué modos de aparecer, se exhibe en la intuición.

/643/ Pero limitamos la palabra aquí por cuanto designamos como fenomenológica exclusivamente la investigación[1314] intuitiva de la subjetividad depurada a lo que le es esencialmente propio, en particular de la investigada eidéticamente.

Según ello, contrastamos la psicología fenomenológica (más enfáticamente: psicología fenomenológicamente pura) como la mencionada disciplina fundamental de toda psicología que aspire a cientificidad radical, por otro lado, la fenomenología trascendental (trascendentalmente pura). Según ello, contrastamos también[1315] los métodos de acceso a la pureza en ambos lados: la reducción fenomenológico-psicológica y la reducción trascendental-fenomenológica. Así en la contrastación. Pero puesto que el propósito propio de este libro es la fundamentación independiente de la fenomenología trascendental, para la cual las consideraciones contrastadoras y el anticipo del nuevo trazo de la psicología fenomenológica son meramente medios para facilitar el acceso a la comprensión de esta fenomenología, en adelante en los fragmentos de exposición autónoma de la misma, cuando

[a] Al aparte conclusivo del § 33. - N. del ed.

se hable simplemente de fenomenología,[1316] sólo se pensará siempre <en> la esfera trascendental, como también las mostraciones "fenomenológicas" querrán decir siempre trascendentales.

ANEXO 83

<LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA-PSICOLÓGICA COMO DESCONEXIÓN DE LA EXPERIENCIA EXTERNA, INCLUIDA LA EXPERIENCIA DE SERES HUMANOS>[a] <otoño de 1929>

Así pues, nos atenemos a estas convicciones,[1317] haciendo evidente su contenido legítimo. (Las vivencias de conciencia pueden de hecho captarse intuitivamente en y por sí en una "experiencia interna" en experiencia continua[1318] y para todo yo singular como momentos[1319] de una corriente de conciencia de la vida de conciencia abierta sin fin del respectivo[1320] yo que experimenta, como un dominio <que> conforma <un> campo de experiencia y de ser en sí cerrado que puede proseguirse continuamente, en el que se mueve la experiencia interna directa y que ella no puede rebasar.)

Pero experiencia interna, tal como aquí está mentada y tiene que estar mentada como experiencia científica,[1321] tiene el sentido de una cierta PUREZA que se distingue de toda SIMPLE reflexión intuitiva y reflexiva sobre el yo y las vivencias de yo. La experiencia en sí primera, la simple y llana experiencia "interna" (experiencia de sí mismo) se expresa como yo veo, yo escucho, yo me alegro, yo estoy de acuerdo, yo rechazo, / yo quiero, etc. Ella se caracteriza como reflexión /644/ en tanto que yo, directamente viendo, escuchando, alegrándome ante algo hermoso, juzgando, también tomando parte en el juicio del otro, tomando parte en un querer, etc., no estoy dirigido a mí mismo y a mi ver, escuchar, alegrarme, juzgar, etc. y sólo en un giro de la mirada experimentante lo hago tema de experiencia, lo hago algo captado. Pero este experimentar primero de lo subjetivo, retrospectivamente vuelto, no es experiencia puramente psíquica y sólo llega a serlo mediante un método depurador. Pero éste, en cuanto que crea por vez primera el suelo de una psicología científica (y ante todo de una puramente "fenomenológica", en la que patentemente se funda toda psicología genuina sin excepción), no puede ser puesto en acción de modo ingenuamente comprensible de suyo, sino que debe <ser> llevado mediante reflexión y crítica a la determinación exacta de su sentido y su alcance y practicado así con conciencia lógica. A esto es también inherente que en primerísimo lugar tiene que mostrarse que, y cómo, en la

[a] A § 34 (y § 33). – N. del ed.

ocurrencia de las vivencias de conciencia ya puramente captadas puede hacerse accesible un campo de experiencia infinito, continuamente conexo en sí, integralmente cerrado,[1322] a saber, el que se llama corriente de conciencia, totalidad (unidad integral) de todas las vivencias del yo que experimenta internamente y que descubre su propia vida. Si nuestra intención se encamina a una investigación eidética de esencias, entonces ESTA experiencia interna[1323] debe proporcionar el "ejemplar", esto es, la corriente de vivencias que se hace accesible mediante su activación. Pero esto trae consigo que estos hechos ejemplares sean sometidos a variación intuitiva libre, para poder destacar con la vista en esta libre variación lo general-esencial como aquello que lo real y concretamente experimentado trae a un constante empalme concreto con sus variantes concretas. A una coincidencia en la que, en lo general puro, lo interna y puramente experimentable en general muestra su estructura invariante; invariante, como quiera que sea variado. La variación transforma lo realmente experimentado en una mera posibilidad y en siempre nuevas meras posibilidades; esto es, ya no se mueve en experiencia real, sino en modificaciones de la experiencia, en meras experiencias de fantasía, experiencias "como si". Se trata, por ende, de la apertura de una doctrina de esencias, de una eidética[1324] de aquella interioridad psicológica que es dada como *factum* en la experiencia interna "pura", y que pone de manifiesto las necesidades de esencia y las posibilidades de esencia que para esta esfera fáctica valen *a priori*, es decir, tienen que valer para toda interioridad psicológica posible, concebible, como interioridad de una experiencia pura concebible y <de un> yo experimentante. En una palabra, se abre la idea de una (quizá infinitamente rica) psicología apriórica, puramente fenomenológica, de la conciencia, que exclusivamente bebe de las fuentes de una intuición pura de la experiencia pura real y posible. Si la experiencia fáctica interna y pura se mueve sobre el suelo del mundo fáctico y el *factum* del hombre que activa esta experiencia en cuanto *real* en el mundo, entonces se mueve ahora la consideración
/645/ de esencias eidéticamente visiva sobre el suelo de la[1325] predación / de mundos posibles como variantes del mundo fáctico, en lo que se incluyen las variaciones de mi ser fáctico como hombre *real*.

Si preguntamos ahora por la reducción purificadora, que, como se dijo, es necesaria para hacer que la experiencia interna sea pura, entonces se trata de cierta "desconexión", cierta "puesta-fuera-de-juego" de la posición de ser, de co-menciones de lo ente, que hay que ejecutar en DOBLE DIRECCIÓN y tiene que ser ejecutada para alcanzar aquella experiencia interna que produce aquello que lleva los fenómenos es-

pecíficamente psíquicos[1326] a la pura dación de ellos mismos, y que la psicología "descriptiva" o "fenomenológica" quiere describir.

Todo psicólogo sabe que la experiencia externa es la experiencia a través de la cual para nosotros, para él mismo, está ahí un mundo de *realidades* espacio-temporales, una especie de múltiples vivencias que para el yo motivan vivencias de muchas otras índoles, que en verdad no son experiencias externas, pero sí modos de conciencia externos, referidos a lo *real*, menciones intelectuales, resoluciones de la voluntad y voliciones actuantes, contemplaciones estéticas, etc. En verdad no estas vivencias de conciencia, sino las que experimentan lo *real*,[1327] tienen de notable que ellas en su ser "hacen conciente" un ser evidentemente distinto, o que la experiencia reflexiva "interna" de una experiencia externa, e "interna" bajo este último título, capta inmediata y adecuadamente una conciencia que, por su lado, tiene el carácter de captación inmediata y como ello mismo de algo externo, de algo *real*. Antes de más exactas exposiciones de la índole de esta experiencia de *realidad*, es evidente que el afuera que aparece ahí en el adentro respectivo, en el respectivo experimentar interno "mismo", es por principio diferente <de éste> y está contenido en éste NO REALMENTE, como fragmento ingrediente, sino sólo como "idea", sólo "intencionalmente". Naturalmente, a la descripción de la conciencia "experiencia externa" puramente en sí misma no pertenece nada de lo que la descripción externa comprueba en juicios de experiencia como algo que compete como ente real a la experiencia externa. Cuando ella, por su lado, comprueba y tiene que comprobar, descriptivamente, que, por ejemplo, esta percepción que yo ahora vivo como percepción de una carpeta verde, tiene en sí misma el sentido perceptivo "carpeta verde", que ella es percepción de ello, entonces no se ejecuta acaso, en este respecto, una descripción sobre la base de la experiencia externa. Pues, patentemente, en este caso está puesta fuera de juego mi creencia de experiencia, la posición de ser de esta "carpeta verde" que reside en el sentido normal de la percepción externa, posición que me da la base de ser para las descripciones normales como descripciones de lo realmente existente. La descripción como interna permanece inalterada, ya se acredite la posición de ser externa como correcta o como ilusión; ella no prejuzga ni a favor del ser ni a favor de la ilusión de la carpeta, sino solamente de la conciencia DE la carpeta mentada como existente, válida como tal. En este sentido ejecuta el "psicólogo descriptivo", como se comprende de suyo, una "epojé" respecto de aquello de que la / conciencia es /646/
conciencia, respecto de todas las posiciones de ser de aquello que no es conciencia. Mediante esta epojé con respecto a esto alcanza la con-

ciencia de esto como vivencia puramente interna, y a ello pertenece también lo externo, no como ente, sino como fenómeno de ser de tal y cual sentido, que aparece así y asá como ello mismo-ahí.

En tanto que el tema de la conciencia pura sea pensado como un tema universal y una descripción consecuente o[1328] una eidética de la conciencia pura sobre la base de la experiencia interna pueda valer como tema, es comprensible de suyo que en una epojé universal, como una actitud volitiva temática universal, toda conciencia que se presente, sea lo que sea lo que tenga conciente, puede reducirse a su pureza en la dirección de que sea "puesta entre paréntesis", de que no se tome parte en ella, toda mención de ser y toda toma de posición fundada de cualquier modo en ella que se ejecute en la ejecución natural del *cogito* respectivo, en tanto que ponga del modo que sea su *cogitatum* como ser,[1329] rebasando los componentes ingredientes del *cogito*. Así pues, solamente hasta donde una conciencia esté "intencionalmente" referida a otra experimentándola o mentándola de algún modo, y esta última misma ya esté sometida a la purificación metódica, permanece para mí como psicólogo descriptivo —ante todo exclusivamente mis propias vivencias. Yo, como quien al experimentar describe, como quien al hacerlo pone ser real, me pongo también a la vez con cada posición externa que, por ejemplo, yace como momento en mi experiencia externa normal —poner al experimentar la posición como ente interno no es empero co-ejecutar como "fenomenólogo" la posición, atribuirme por ella el "esto está ahí" de lo *real*. Y así en todas partes.

Es evidente que solamente porque tales cambios de actitud son para mí posibilidades libres, puedo hablar del ser propio de una conciencia y una vida de conciencia puramente en sí y para sí, y que para la claridad sobre el sentido y la posibilidad de una consideración puramente fenomenológica de los fenómenos psíquicos es necesaria la claridad sobre este método de la purificación y las diferenciaciones que en él se destacan científicamente.[a]

Hablábamos, sin embargo, de una PURIFICACIÓN BILATERAL que las vivencias de conciencia requieren para su pureza. Si tomamos la vivencia de conciencia bajo el título *cogito*, entonces hemos considerado la purificación requerida por el lado del *cogitatum*. Pero la expresión *cogito* remite también al yo, que por su lado también necesita de una "reducción". Si abarco temática y descriptivamente mi propia "vida anímica", y en verdad con miras a la vida de conciencia pura, entonces mi alma, en aquello en que me hace yo persona con mis facultades,

[a] La prosecución de este método concierne a aquello que "queda" y al modo como haya que manejarlo.

etc., es tema, en efecto, para mí en general como yo psicólogo en todo sentido, también en aquel en el cual, como es usual, me atribuyo a mí mismo mi propio cuerpo corpóreo. Pero este atribuir es él mismo un título para vivencias, y así toda conciencia en la que soy conciente de mí mismo,[1330] / de mi existencia concretamente humana como bila- /647/ teralmente psicofísica, prescindiendo del lado-del-cuerpo de mi alma —¿y de dónde más que de esta autoconciencia sé yo algo de mí y tengo yo, tiene todo ello para mí sentido y validez? Patentemente, empero, en tanto que yo estoy en cuestión en cuanto hombre *real* y mi lado psíquico como lado de algo *real*, unido psicofísica y causalmente con algo corpóreo, está de nuevo en juego la conciencia en forma de experiencias externas, de modo que también en esta dirección tengo que ejecutar epojé fenomenológica.

Desconexión psicológica del mundo

Veo ahora que es posible y necesario, para alcanzar como tema universal[1331] la TOTALIDAD de mis vivencias PURAS reales y posibles, poner fuera de validez entera y completamente el universo *real*, en cuanto el que normalmente, el que para mí en mi vida de conciencia propia es representado, presunto, válido, en experiencias, en juicios, en valoraciones, etc., como mundo que es y es-así, sin preguntar por el alcance del derecho de mi mención.

En ello, yo como hombre, como persona humana, como alma de un cuerpo, estoy "puesto entre paréntesis". Aquí hay que poner atención: investigando científicamente en cuanto psicólogo y en la comunidad de los psicólogos me esfuerzo <yo> por un conocimiento científico de las unidades psicofísicas hombres (o animales) en referencia a sus "almas", naturalmente entendidas de modo totalmente ametafísico como las propiedades *animales reales* que no pertenecen a la mera corporeidad *real* de los seres *animales* y que son investigadas en una pura biofísica. Puesto que las almas en el mundo *real* no son *realidades* propias por sí, pero sí admiten una manera de consideración "puramente" psicológica, y ante todo a partir de la experiencia pura, entonces la investigación del alma exige dos cosas: exploración PURAMENTE ANÍMICA y PSICOFÍSICA. La psicología fenomenológica, y ante todo como fenomenología psicológica de la conciencia pura, ejecuta, pues, con sus reducciones fenomenológicas meros métodos de realización de aquella abstracción en la que en el interior del mundo *real* concreto y de los *animales reales* concretos, lo psíquico, y ante todo en experiencia de conciencia, pura y no falsificada[1332] por lo que la trasciende, puede venir a captación auténtica,[1333] venir <a> conocimiento esencial, y se hace accesible según sus contenidos esenciales.

La conciencia tomada puramente con todas las síntesis de conciencia inherentes a ella en apresamiento puro, no ha sido, pues, cambiada en su *realidad* por la purificación temática; ella forma parte del mundo, aunque como un componente no independiente, meramente abstracto, de las *realidades* concretas hombre o animal.[1334]

La fundamentación de una psicología fenomenológica como una disciplina exclusivamente[1335] sobre el suelo que ofrece la experiencia psicológica interna en cuanto pura, tiene su primer suelo en aquel
/648/ campo / de experiencia puramente psicológica que el psicólogo, que yo como sujeto de la investigación psicológica pongo de manifiesto, al efectuar la redución fenomenológica, en la experiencia propia, esto es, completamente original, de mí mismo, como campo de mi ser y mi vida puros. Este reducir y el investigar psicológico en general forma parte él mismo de este "campo", que en cuanto reino esencialmente conexo en sí de la reflexión que puede practicarse siempre de nuevo, también comprende las reflexiones de nivel superior, aquí las de la investigación, que pueden practicarse siempre de nuevo. Pero si esta investigación egológica es la primera, no es la única. Fuera de mí están otros en la unidad del mundo real y para mí como psicólogo siempre vigente. Hay que poner siempre atención, en efecto, en que yo, como psicólogo fenomenológico, y ante todo yo filósofo <?> fenomenológicamente egológico, sólo a los fines de la puesta de manifiesto pura de lo psíquico mío, ejecuto la desconexión metódica de todas las *realidades* mundanas que tienen vigencia EN ello y lo trascienden pero son concientes en ello, mientras que el mundo mantiene su validez constante como existente en el fondo. En ello radica que este campo de mi vida pura de conciencia vale para mí, el psicólogo, como una capa del mundo *real* que se pone de manifiesto de modo metódico-abstractivo; del mundo, que, fuera de mi alma pura, también contiene otros hombres y sus almas puras. Yo de hecho puedo, una vez que he descubierto mi ser y vida anímicos puros, no sólo hablar en seguida de los de los otros, sino hacérmelos accesibles. Ciertamente no mediante experiencia interna, o sea directamente, sino mediante una modificación de la experiencia interna, llamada empatía, y que posibilita ahora una purificación hacia una EMPATÍA PURA (de la vida pura del otro) análoga a la de mi experimentar interno hacia un experimentar interno puro.

Empatía pura

Aquí se abre no solamente la consideración puramente experimentante de los otros, esto es, la develación de su interioridad fenomenológica según sus nexos inmanentes, sino también la develación de los ne-

xos fenomenológicos intersubjetivos de la intersubjetividad pura que se vuelve accesible en la experiencia interna intersubjetiva pura (experiencia interna en el sentido necesariamente ampliado). Que no solamente el sujeto singular puro, y ante todo su corriente de conciencia, es en cada caso una unidad cerrada en sí que puede hacerse accesible en la experiencia consecuente de sí mismo o en consecuente empatía (idealmente *in infinitum*), sino que lo mismo vale también para la INTERSUBJETIVIDAD pura que abraza las subjetividades singulares fenomenológicamente puras, aunque el "nexo" como comunidad puramente anímica (en la actitud de la consideración fenomenológico-psicológica, o sea excluyendo todo lo psicofísico en el más amplio sentido) recibe ahora un sentido esencialmente nuevo, mostrar esto es aquí la gran tarea, jamás vista.[1336] Supuesto que pueda resolverse (y / publicaciones futuras deberían probar que ella ya está resuelta), /649/
entonces también esta intersubjetividad fenomenológicamente pura está puesta de manifiesto mediante experiencia fenomenológicamente pura como una capa de *realidad*. A través del mundo *real* predado con sus *realidades* psicofísicas atraviesa un "nexo" que se engendra o puede engendrarse de modo puramente interno, que no es el nexo intersubjetivo psicofísico. La mostración indudable del mismo o la prosecución universal de la idea de una psicología de la interioridad puramente fenomenológica conduce a grandes enigmas. En todo caso, para la actitud psicológica, para la cual el mundo uno es un hecho de experiencia obvio, también la intersubjetividad pura es un momento *real* en el interior de este mundo *real*.

*

Destaquemos todavía lo característico de la REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICO-PSICOLÓGICA, entendida como una actitud habitual. En ella estriba que el mundo *real*, así como en la vida práctica cotidiana permanece como existente y como suelo en la pre-dación habitual, así como para todas las otras ciencias positivas, así para la psicología, y en especial para una psicología fenomenológicamente pura. La siempre fluyente experiencia del mundo, incluida en ella la física y la psicofísica, está siempre en validez. Si esta experiencia "externa" es puesta fuera de juego, y puesta fuera de juego incluso UNIVERSALMENTE con miras a una psicología pura universal, si según ello todo juicio sobre EL mundo, así ingenuo como científico, sucumbe a la epojé —enteramente como en la reducción trascendental, según podría parecer—, entonces esta metodología tiene aquí sentido solamente en el contexto de la actitud abstractiva a lo psíquico; ella es sólo el medio metódico para ponerlo de manifiesto en pureza como

un nexo universal esencialmente propio, como un estrato *real*, cerrado en sí, de puros "fenómenos psíquicos".

Frente a él, lo característico de la epojé TRASCENDENTAL es que el fenomenólogo, en una voluntad dirigida universalmente, de antemano y simplemente pone fuera de acción la experiencia universal del mundo y todo otro tener vigente[1337] el ser mundano, tanto el actual como el habitual. Con ello se instituye una habitualidad universal que hace consecuentemente imposible mantener en ejecución o "tomar parte" en cualquier validez de ser mundanamente dirigida, de modo que para el fenomenólogo trascendental falta por completo el orbe como suelo de juicios predado y vigente.

Ahora bien, con ello uno puede en verdad, como lo hemos hecho en el § <33>, comenzar inmediatamente, o sea sin seguir la tendencia a una psicología fenomenológica, a una ciencia positiva, sin estar interesado en modo alguno por algo semejante. Pero tal proceder y la construcción de una ciencia así surgida[1338] tendría al principio algo sumamente extraño. Sería, ante todo, totalmente incomprensible para
/650/ qué podría propiamente ser buena y cómo ella / llegaría a arrogarse el título históricamente significativo de una ciencia[1339] TRASCENDENTAL. Sólo en elaboración ulterior y en meditaciones que vendrían más tarde, saldría a la luz el sentido fundamental de la misma como ciencia filosófica fundamental y se justificaría[1340] la legitimidad de su designación. Ya la vieja pugna nunca aclarada en cuanto a los principios, entre filosofía trascendental y psicología, la pugna en torno al "psicologismo", que aquí nos viene a la mente de inmediato, suscita otro proceder y lo hace aparecer como una importante exigencia, a saber,[1341] en primer lugar no sólo perseguir la idea de una esfera de experiencia y una ciencia puramente psicológico-fenomenológica, como hasta aquí hicimos, sino mostrar en ella misma y en los problemas epistemológicos universales inherentes a ella, la motivación que impulsa a un cambio de actitud, que finalmente la suscita, en la cual lo que antes era buscado, encontrado y eventualmente tratado teóricamente como esfera puramente psíquica y en este sentido puramente fenomenológica, recibe aquella anunciada reversión de sentido de una esfera de ser absoluta.

Por razones no sólo de la situación filosófica presente y hasta de toda la situación histórica de la filosofía en desarrollo desde Descartes, sino merced a la situación esencial a la que todo filósofo en ciernes y toda filosofía en ciernes tiene necesariamente que llegar,[1342] si topa, en meditaciones cada vez más radicales sobre sí misma, con los problemas de la subjetividad de conciencia, es de la mayor importancia que, y naturalmente como primera, la idea de una psicología

puramente fenomenológica sea pensada hasta el fin y llevada a la claridad más perfecta de su sentido y su posibilidad. En esta coyuntura es necesario que la meditación radical y de principio sea llevada tan lejos que en el minucioso examen concreto del sentido y, por ello, del alcance de una psicología del conocimiento universal —completamente legítima— y de un conocimiento del mundo *objetivamente* válido, pueda surgir una posible motivación para el "giro copernicano", o sea (y éste es el único sentido genuino de esta muy socorrida expresión), una motivación que haga visible de una vez que la esfera puramente psíquica en su entera esencialidad intuitiva propia es susceptible de ser puesta como absoluta, mientras que sigue siendo legítimo manejarla, permaneciendo en actitud natural, como capa del mundo naturalmente vigente, ante todo de modo puramente psíquico y luego psicofísico (concretamente: antropológico, etc.).

En segundo lugar, no es empero de menor significación asegurarse directamente de lo autónomo de la esfera trascendental y la ciencia fenomenológica-trascendental, edificarla, por ende, realmente de modo autónomo, sin tomar el camino por la psicología fenomenológica. Hay diversos[1343] caminos de entrada a la fenomenología trascendental y, lo que con ello está dado, a una filosofía radicalmente fundada y a la única genuinamente científica. Una de ellas toma precisamente como punto de partida la radicalización de la psicología fenomenológica.[1344] Otra, la más directa e imprescindible, / parte de /651/
la ejecución directa del "giro copernicano", o el punto de partida de la mirada general sobre la validez universal del mundo en la vida natural en el mundo y en todas las ciencias positivas y la ejecución en todo tiempo posible de la epojé[1345] trascendental que pone al mundo "entre paréntesis" —con la demostración que puede enlazarse con ella de que por ella se lleva a cabo una "reducción" a la subjetividad trascendental, a la subjetividad absoluta.

Conforme a ello, nos mantenemos todavía durante un trecho, muy significativamente, en la esfera puramente psicológica, y justo en la experiencia fenomenológico-psicológica; seguimos la vía psicológica y la proseguimos hasta aquella motivación, pero en el siguiente capítulo avanzamos a la fundamentación independiente de la fenomenología, que ya estaba anunciada por el planteamiento anticipado de la reducción trascendental.

§ <34>

Comenzamos, pues, con una serie de consideraciones, orientadas como si jamás hubiéramos oído de la reducción fenomenológica-

trascendental. <Estamos dirigidos de manera natural al mundo externo...>

ANEXO 84
<ANEXO A LA P.> 62
<otoño de 1929>

Tras el primer párrafo: Por otro lado[1346] no debemos pasar por alto que la percepción en sí misma, en su esencia propia reducida, tiene el sentido de ser percepción "de este papel", y lo tiene ya, se confirme o se disuelva en ilusión esta mención de ser que yace en ella. Sobre ello hablaremos más tarde todavía más detenidamente.

Apéndices críticos

Al texto principal

I
SOBRE LA CONFORMACIÓN DEL TEXTO

En vida de Husserl aparecieron tres ediciones en lengua alemana de esta obra suya que se publica aquí de nuevo en edición crítica.[a]

1. La primera edición apareció, junto con el ensayo de Alexander Pfänder "Zur Psychologie der Gesinnungen" ["Acerca de la psicología de los sentimientos"], como artículo inicial en pp. 1–323 del Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. In Gemeinschaft mit M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München, A. REINACH-Göttingen, M. SCHELER-Berlin herausgegeben von EDMUND HUSSERL. Erster Band, Teil I, Halle a.d.S., Verlag von Max Niemeyer, 1913 [Anuario para la Filosofía y la Investigación fenomenológica. Editado por EDMUND HUSSERL en asociación con M. GEIGER-Munich, A. PFÄNDER-Munich, A. REINACH-Gotinga, M. SCHELER-Berlín. Primer tomo, Parte I, Halle en el Salle, Editorial de Max Niemeyer, 1913]. *A un prólogo general al* Anuario, *que no tiene ni título ni nombre de autor,*[b] *sigue una página con el índice de los trabajos de Husserl y Pfänder. Allí se nombran de la obra de Husserl sólo los títulos de secciones y de capítulos. Tras estas ocho páginas numeradas con números romanos, viene en la p. 1 el título de la obra* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Von Edmund Husserl (Göttingen)

[a] En la *Library of Philosophy. Edited by J.H. Muirhead, LL.D.* apareció además una traducción inglesa bajo el título *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. By Edmund Husserl. Translated by W.R. Boyce Gibson, M.A., D. Sc. (Oxon), Professor of Philosophy in the University of Melbourne, London: George Allen and Unwin Ltd., New York: The Macmillan Company,* 1931. Precede a esta traducción un "Author's Preface to the English Edition" y un "Translator's Preface".

[b] Reimpreso en K. Schuhmann, *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls "Ideen I"* (Phaenomenologica 57), Den Haag 1973, pp. 37–38.

[Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Por Edmund Husserl (Gotinga)]. *Tras la* Introducción (*pp. 1–6*) *sigue en la p. 7 el subtítulo* Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura.

De modo prácticamente simultáneo apareció la obra bajo el mismo título en forma de libro. Los datos completos en la portadilla rezan: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Von Edmund Husserl, ord. Professor der Philosophie an der Universität Göttingen. Sonderdruck aus: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd. I. Herausgegeben von E. Husserl-Göttingen, Halle a.d.S., Verlag von Max Niemeyer, 1913 [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Por Edmund Husserl, profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Gotinga. Separata de: "Anuario para la Filosofía y la Investigación fenomenológica", Tomo I. Editado por E. Husserl-Gotinga, Halle en el Salle, Editorial de Max Niemeyer, 1913]. *A la portadilla sigue, numerado en romanos de III–VIII, un índice que, al lado de los títulos de las secciones y capítulos, también incluye los títulos completos de los 153 parágrafos de la obra. A excepción de la omisión del título* Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica *antes del comienzo de la* Introducción, *la impresión es idéntica a la de la publicación del* Anuario.

En el 2o. tomo del Anuario *aparecido a comienzos de 1916, Husserl añadió por separado un "índice"*[a] de las Ideas *I "que llega... hasta las últimas divisiones", que el poseedor del* Anuario I/1 *podría insertar en su ejemplar y que a la vez apareció también "como separata"*.[b] *Este* Ausführliche Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes, Teil I des Jahrbuchs [Índice completo del Tomo primero, Parte I del Anuario], *paginado en números romanos I–VII, que contiene también de nuevo el índice de* Zur Psychologie der Gesinnungen *de Pfänder, fue también, a comienzos de 1916, empastado en el resto de los ejemplares disponibles en la editorial del Tomo I, Parte I del* Anuario, *y precisamente entre el prólogo general del* Anuario *y el breve índice original (que no fue retirado) de este semitomo del* Anuario.

2. La 2a. edición apareció bajo el título completo de Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Von Edmund Husserl. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Por Edmund Husserl. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura]. *Además del añadido* Segunda impresión inalterada *la portadilla contiene los datos* Separata de: "Anuario para la Filosofía y la Investigación fenomenológica", Tomo I, edi-

[a] *Jahrbuch,* Tomo II, 1916, p. VI.
[b] *Ibid.*

tado por E. HUSSERL-Gotinga, Halle en el Salle, Editorial de Max Niemeyer, 1922. *El índice paginado III-IX es* (*salvo por la omisión del título* Índice completo del Tomo primero, Parte I *y del índice incluido en él de* Zur Psychologie der Gesinnungen *de A. Pfänder*) *idéntico al que trae el Tomo II del* Anuario *de 1916 o al índice completo empastado en los ejemplares restantes de la Parte I del Tomo I. Sigue en pp. 1-323 una reimpresión de paginación idéntica de la primera edición de 1913. Junto a esta segunda edición está empastado, bajo el título (que se halla en una hoja propia, no numerada)* Apéndice a la segunda impresión inalterada de "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", Tomo I, de HUSSERL, *el* Índice analítico exhaustivo de las "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", Tomo I, de EDMUND HUSSERL, por Dr. Gerda WALTHER, *fechado en 1923, y que comprende 58 páginas, el cual ha sido reimpreso arriba en pp. 360-427.** *El retraso de alrededor de un año en la aparición de este índice, producido en 1918, respecto de la 2a. edición de las* Ideas *I, se explica quizá porque no solamente apareció como Apéndice, sino "también como separata".*[a]

Al mismo tiempo que la segunda edición de la obra impresa por separado, apareció en el año de 1922 también una Segunda impresión inalterada *de la Parte I del Tomo I del* Anuario. *Salvo por el índice -la segunda impresión contiene únicamente el índice completo en la forma impresa de 1916- esta edición es idéntica a la de 1913.*

3. La portadilla de la 3a. edición es idéntica a la de la segunda edición, salvo por el año de 1928 *y el dato* 3a. impresión inalterada. *Tras la portadilla sigue en pp. III-VIII el índice, que inmediatamente tras la* Introducción *consigna la* "Sección primera" *de la obra, o sea, que a diferencia del* Índice completo *de 1916 y del de la 2a. edición de 1922 no ofrece primero el título de conjunto* Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica *antes de la* Introducción *o, tras ésta, el dato* Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura. *Al final de los títulos de parágrafos, consigna un* Índice de materias y de nombres *(que comienza en p. 325). Se trata del* Índice analítico del Dr. Ludwig Landgrebe (Friburgo en Brisgovia), *que se ha reproducido arriba en pp. 428-467.*** *Acerca de la fecha de origen de este índice analítico, que en forma modificada también fue impreso en la traducción inglesa de*

* Este Índice analítico no se incluye en la presente versión. Véase sobre ello la Presentación.

[a] Gerda Walther, *Zum anderen Ufer*, Remagen, 1960, p. 215.

** Este Índice analítico se incluye también en la presente versión (pp. 751-788).

las Ideas *I de 1931,*[a] *relata una anotación del diario de W.R. Boyce Gibson del 24 de julio de 1928: "He <= L. Landgrebe> has already shortened and modified the 'Index' <= el índice analítico de Walther> to the 'Ideen' and it is this modified form of it which appears in the 3rd edition of the 'Ideen' as separately published".*[b] *En el legado póstumo de Husserl no se encuentra ningún ejemplar de la 3a. edición de las* Ideas *I, que contiene este índice analítico. Tampoco en otras partes se han hallado observaciones de Husserl al mismo. En esta 3a. edición se encuentra el índice analítico propiamente dicho en pp. 325–358; el correspondiente índice de nombres, en pp. 359–360.*

Con excepción del Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie" [Epílogo a mis "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"][c] *el presente 1er. semitomo de la nueva edición de las* Ideas *I de Husserl reproduce todos los textos referentes a ella dados a la imprenta durante su vida. Los dos índices analíticos tomaron por base las respectivas primeras publicaciones de 1923 (índice de Walther) y de 1928 (índice de Landgrebe). Las* Ideas *I mismas aparecieron en cambio en vida de Husserl en tres ediciones inalteradas, según las páginas titulares. La 3a. edición de 1928 está en el mismo plano que la primera edición de 1913; fue reimpresa sobre la base de un ejemplar de la primera edición, del cual acogió en parte incluso erratas fácilmente detectables. En cambio, la 2a. edición de 1922 ofrece un mejor texto, ya que en él fueron corregidas algunas pocas faltas de estilo, falsas remisiones en las notas y erratas de la primera impresión. En una nota en p. 7 de la paginación original (reproducida al margen de la nueva edición) se encuentra además el único cambio comprobable del contenido del texto impreso. Éste se remonta, como todas las correcciones de faltas, claramente a Husserl mismo. Esto prueban los cuatro ejemplares propios que Husserl poseía de la obra que se hallan en el Archivo Husserl de Lovaina. En ellos Husserl ha insertado, entre otras cosas, correcciones a faltas de imprenta que en su mayor parte fueron corregidas en la 2a. edición. Así pues, puesto*

[a] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, London-New York, 1931, pp. 429–466. En una advertencia previa designa W.R. Boyce Gibson este índice como "compilado por el Dr. Ludwig Landgrebe de Friburgo en Brisgovia, 1928, sobre la base del *Índice analítico exhaustivo* de Gerda Walther de 1923".

[b] H. Spiegelberg (ed.), "From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W. R. Boyce Gibson", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1971 (II/1), p. 70.

[c] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1930 (XI), pp. 549–570. Reimpreso en *Husserliana* V., pp. 138–162. [Este epílogo sí se incluye en esta nueva versión española de la obra. Véase al respecto también la Presentación. (*N. del t.*)]

que la 2a. edición de 1922 ofrece el texto más correcto, ésta fue utilizada como base de la presente nueva edición de las Ideas *I.*

Donde también el texto de la 2a. edición tenía errores –errores por ende en las tres ediciones–, fue corregido. En algunos pocos sitios el editor es el único responsable de las modificaciones emprendidas. La mayoría de estas correcciones fueron hechas sobre la base de datos en uno o varios de los cuatro ejemplares propios de Husserl, o son respaldadas y corroboradas mediante esas notas marginales en las siguientes anotaciones críticas. Estos ejemplares propios se designan, como en general en la presente edición, como ejemplar **A**, **B**, **C** *o* **D**. *Una descripción completa de estos cuatro ejemplares se contiene en el apéndice crítico al 2o. semitomo de esta edición, en p. 657 s.*[a]

Las siguientes anotaciones críticas consignan todas las discrepancias textuales de la 1a. y la 3a. ediciones respecto de la segunda. Además las motivan las correcciones emprendidas por el editor en el texto de la 2a. edición. Al lado de las siglas de los cuatro ejemplares propios de Husserl se emplean en ellas las siguientes abreviaturas:

tach. *tachado*

om. *observación marginal*

ca. *cambio*

II
NOTAS CRÍTICAS

(1) *en vez de* no tendría que tener un sentido temporal *objetivo.* (= 2a. ed.) *en la 1a. y 3a eds.* no tendría que tener un sentido temporal y es comprensible en el intemporal. *Lo último corregido en* **A** *como* no tendría que tener un sentido temporal *objetivo* y es comprensible en el intemporal. // (2) *en vez de* § 72 (= *ca. en* **C**) *en las tres ediciones* § 70 // (3) *en vez de* últimos, sin forma sintáctica (= *ca. en* **A**) *en las tres ediciones* últimos sin forma sintáctica // (4) *en vez de* frente a la genuina (= *2a. ed.; igualmente corregida en* **A**, **B** *(dos veces) y dos veces en* **C**) *en la 1a. y la 3a. eds.* que la genuina // (5) *en vez de* con las (= *2a. ed.; igualmente corregida en* **A** *(dos veces),* **B** *y* **C**) *en la 1a. y 3a. eds.* las // (6) *en vez de* y, puesto *en las tres ediciones* y consideramos, puesto *ca. conforme a* **A** <Aquí> debería decirse, procedemos — — a partir del yo *así como* Esto realmente tendría que ser modificado estilísticamente. // (7) *en vez de* El percibir (= *2a. ed.; igualmente corregido en* **A** *y dos*

[a] Sobre los ejemplares **A** y **D** comp. también la *Introducción del editor,* pp. XLII ss. y p. LI ss.

veces en **C**) *en la 1a. y 3a. eds.* La percepción // (8) *en vez de* en ellas (= *2a. ed.; igualmente corregido en* **B** *(dos veces) y en* **C**. *En* **D** *revertido a* en efecto) *en la 1a. y la 3a. eds.* en efecto // (9) *en vez de* seres vivos *en las tres ediciones* mundos de la vida [*Lebewelten*] *ca. conforme a* La crisis de las ciencias europeas... (= Husserliana VI), *p. 242:* De este modo, la geología y la paleontología son "ciencias descriptivas", aunque se extienden a periodos climáticos de la tierra en los cuales las intuiciones analógicas de los seres vivos inducidos no pueden por principio hacer las veces de la experiencia posible.* // (10) *en vez de* 1901–1902 *en las tres ediciones* 1900–1901*; ca. en* **A** *y* **D**. *Comp. también* Husserliana XII, *p. 549 s.* // (11) *en vez de* segunda (= *2a. ed*) *en la 1a. y la 3a. eds.* tercera // (12) *en vez de* pudimos *en las tres ediciones* podríamos *ca. en* **D**, *donde* podríamos *está señalada como* errata // (13) *en vez de* se comportan respecto de él como una continua "multiplicidad" respecto de la "unidad" *en las tres ediciones* se comportan como "unidad" respecto de la continua "multiplicidad" *En* **D** *en este sitio una raya al margen. En el sentido de este ca. traduce también W.R. Boyce Gibson en E. Husserl,* Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, *London-New York 1931, p. 284. Comp. también la carta de L. Landgrebe del 5 de agosto de 1930 a W.R. Boyce Gibson (conservada en el Archivo Husserl bajo la signatura R I Boyce Gibson)* // (14) *en vez de* manera, igualmente (= *ca. en* **A** *y dos veces en* **B**) *en las tres ediciones* manera igualmente // (15) de Teniers *en las tres ediciones. En* **A** *tach. y om.* tachar de Teniers, *en* **B** *om.* no cuadro de Teniers, *en* **C** *en* de Teniers *signo de interrogación al margen, en* **D** de Teniers *tach. y signo de interrogación al margen. Aquí en el texto impreso se ha dejado, en vista del ms. F I 19/127*^{b} (de 1901–1902): El cuadro de Teniers de una galería de cuadros; *el ms. L II 14/8a* (1907): los infinitos cuadros de las galerías de cuadros de Teniers, *y el ms. A VI 12 III/139* (*de 1912*): digamos la galería de cuadros de Teniers // (16) *en vez de* esta investigación (= *2a. ed.; igualmente corregido en* **A** *(dos veces),* **B** *y* **C**) *en la 1a. y la 3a. eds.* estas investigaciones // (17) *en vez de* idea (= *2a. ed.; igualmente en* **A**, **B** *y* **C** *en cada caso corregida dos veces*) *en la 1a. y la 3a. eds.* ideas // (18) *en vez de* 274 *en las tres ediciones* 273 //

* La traducción es mía.

A los textos complementarios

I
SOBRE LA CONFORMACIÓN DEL TEXTO

El presente 2o. semitomo contiene exclusivamente textos del legado póstumo de Husserl que están en relación directa con las Ideas *I. Se ha aspirado a una reproducción completa de estos manuscritos. Pese a su heterogeneidad –oscilan entre palabras aisladas y largas reflexiones, y en muchos casos sólo se han conservado fragmentariamente–, pueden distribuirse por principio en dos grupos: a) manuscritos que fueron escritos para la preparación del texto impreso, y b) observaciones (más breves o más largas) a la obra originadas después de su aparición. Si el primer grupo de textos, que procede del verano de 1912 hasta principios de 1913, se mantienen reunidos por la unidad del objetivo determinante de la publicación, en la segunda sólo forman una unidad aquellos textos que entran en el marco del intento que hizo Husserl en el otoño de 1929 por reelaborar las* Ideas *I.*[a] *Entre ambos grupos se hallan apuntes que a menudo no pueden fecharse con más precisión de los años 1913 hasta por lo menos 1927 (fecha del Anexo 77). Puesto que también para la reelaboración de 1929 una parte del texto, a saber, los apuntes de los ejemplares propios, no es unívocamente asignable, tuvo que prescindirse de una reproducción estrictamente cronológica en favor de una edición basada puramente en criterios formales.*

Por razones técnicas relativas al uso, se anteponen las anotaciones marginales de los cuatro ejemplares de las Ideas *I anotados por Husserl. En la medida de lo posible, debía facilitarse la comparación de estas anotaciones con el texto impreso original de la obra, tal como se presenta en el primer semitomo de esta edición. Únicamente en el caso de los manuscritos, a menudo conservados sólo como fragmento, que preceden a la obra impresa, pudo realizarse una ordenación cronológica de los textos. Este grupo de textos se ha reproducido arriba en la secuencia de su origen establecida con probabilidad por criterios tanto internos como externos. El principio de ordenamiento de*

[a] Comp. la Introducción del editor en el primer semitomo de esta edición, pp. XLVII–LVI.

las hojas sueltas en los ejemplares propios es en cambio el mismo que el de las notas marginales en los ejemplares propios: se imprimen en el orden del texto impreso de las Ideas *I al que se refieren. Cada apunte de Husserl escrito en una hoja propia fue tratado de modo estrictamente formal como hoja suplementaria. Así pues, las anotaciones marginales pueden en parte ser más detalladas y estar mejor redactadas que algunas de las hojas suplementarias. En tanto, todas las observaciones inscritas en los ejemplares propios de Husserl aparecen en las observaciones marginales; en cambio, todas las notas que se encuentran en hojas propias intercaladas en los ejemplares propios, aparecen en el grupo de las hojas suplementarias. El "Legajo Gibson", finalmente, contiene, junto al texto escrito especialmente para la reelaboración de las* Ideas *I en el otoño de 1929, también textos más antiguos sobre la reducción, etc., que Husserl puso con aquél. De estos textos fueron impresos únicamente tres más viejos, todos reflexiones sobre el Capítulo segundo de la Segunda sección de las* Ideas *I. Los manuscritos procedentes de 1929, en cambio, fueron reproducidos íntegramente.*

Los textos de manuscritos reproducidos arriba están, en tanto que no se indique otra cosa, estenografiados (en el sistema de Gabelsberg) por completo con tinta. En todos los casos se reproduce la última versión de los textos. Junto a una descripción detallada del soporte textual correspondiente, las notas críticas que siguen registran todos los cambios de Husserl al texto. Como ya en los textos reproducidos de los manuscritos, se dan también aquí todas las adiciones que provienen del editor en paréntesis angulares: <. . . >. Además, se utilizaron las siguientes abreviaturas:

h.	hoja *u* hojas
ins.	inserción (*adición de Husserl al manuscrito*)
comp.	complemento (*adición al manuscrito para la cual no consta el sitio preciso de su inserción*)
tach.	tachado
om.	observación marginal
ca.	cambio
ms.	manuscrito

II
NOTAS CRÍTICAS

I. Notas marginales en los ejemplares propios (pp. **477–518**)

En el legado póstumo de Husserl se encuentran cuatro ejemplares de Ideas *I anotados con mayor o menor intensidad. El conjunto de las observaciones marginales contenidas en ellos fue reproducido arriba. Todas ellas fueron escritas con lápiz y, en tanto que no se haya dicho arriba otra cosa, por Husserl. Según el momento de origen de la nota en cada caso más temprana contenida en ellos, estos ejemplares fueron designados como* **A**, **B**, **C** *y* **D**.

El ejemplar **A** *es un ejemplar de la primera edición de 1913 aparecida como separata del* Anuario, *Tomo I, Parte I. En su página de guarda, Malvina Husserl, después de que el ejemplar (después de la muerte de Husserl) fue empastado de nuevo, anotó con tinta* Ejemplar propio. *En este nuevo empastado también se cortaron las páginas de nuevo, con lo que una parte de las notas de Husserl fue mutilada. Husserl utilizó este ejemplar, como se infiere por anotaciones en él o en las hojas suplementarias, desde (por lo menos) 1913 hasta el otoño de 1929. Una gran parte del texto fue anotada a lo largo del tiempo. También se hallan huellas de lectura como subrayados con lápiz gris o azul. Algunas notas al margen fueron más tarde borradas. Según las notas marginales contenía el ejemplar 39 hojas suplementarias escritas entre 1913 y 1929. En vista de los por lo menos dieciséis años de uso este ejemplar debe ser llamado en sentido enfático el* ejemplar propio *de Husserl.*

El ejemplar **B** *es un tomo de la parte I del tomo I del* Anuario, *y por cierto el primer volumen de la colección personal de Husserl del* Anuario. *Husserl lo mandó empastar, lo mismo que a los demás tomos de la colección, con una pasta rígida de color rojo vino. Puesto que una de las pocas anotaciones marginales en este ejemplar propio remite al ejemplar* **A**, *puede por ello derivarse la más tardía anotación de* **B**. **B** *también fue anotado antes de la aparición de la 2a. edición, ya que en ésta están corregidas una buena parte de las faltas de impresión señaladas en* **B**. *No puede precisarse más el momento de la anotación.*

El ejemplar **C** *es igualmente un tomo de la parte I del tomo I del* Anuario *de 1913. En un apunte en* **A** *remite Husserl a él como el* ejemplar gris no empastado del Anuario. *Está encuadernado en rústica y lleva en la portada el nombre* E. Husserl. *En él se consignan principalmente faltas de impresión, las cuales fueron corregidas en la 2a. edición de 1922. Una remisión al 2o. semitomo del Tomo II de las* Investigaciones Lógicas, *que apareció a principios de 1921, autoriza la datación de la anotación en*

1921, a más tardar comienzos de 1922. Esto se confirma también por una tarjeta de visita de Fritz Kaufmann stud. philos. et iur. [Frizt Kaufmann, estudiante de filosofía y derecho], *en cuyo reverso Kaufmann anotó para Husserl algunas erratas y que Husserl pegó en el ejemplar* **C**. *Fritz Kaufmann estudió con Husserl hasta el verano de 1922 inclusive. Es fácil ver en el ejemplar* **C** *un ejemplar adquirido y anotado en el marco de la preparación de la 2a. edición.*

El ejemplar **D** *es un ejemplar empastado en rústica de la 2a. edición de 1922. En la pasta Husserl anotó con lápiz azul* Índice <19>23 *y con lápiz gris* Índice Walther. *Además, señaló ahí tres erratas, de las cuales las de las páginas originales* 136 *y* 185 *son comunes a las tres ediciones (corregidas en la presente edición), la tercera,* 205: siguiente, *en cambio, ocurre sólo en la tercera edición. Patentemente en el índice analítico de Walther Husserl apuntó todavía las palabras clave* Begriffsbildung <p.> 41 *e* Intersubjektivität <p.> 279 y 317. *También en la página de guarda se han conservado un número de observaciones y correcciones que, en tanto que no solamente rectifican las erratas pertenecientes a la 3a. edición, fueron reproducidas en su lugar en las "Notas marginales". Además, también se anotó, quizá igualmente perteneciente al índice analítico, con lápiz azul* intersubjektive Konstitution <p.> 90, 279, 317. *El ejemplar* **D** *está trabajado principalmente con lápiz, pero muestra también anotaciones y subrayados en lápiz azul. También se presentan observaciones y sobre todo subrayados en lápiz rojo. Particularmente llamativo es el hecho de que también los datos de sitios en el* Índice analítico exhaustivo *de G. Walther empastado junto muestran múltiples subrayados con rojo. Es por ello fácil suponer que Husserl ha trabajado con este índice –dentro del ejemplar* **D**– *parcialmente también ya antes del otoño de 1929, fecha de la anotación conocida de este ejemplar propio. En tanto, ninguno de los apuntes marginales que se hallan en él puede datarse con seguridad en una época anterior. Las anotaciones de Husserl al índice de Walther han sido impresas arriba como* Apéndice *a las* Notas marginales en los ejemplares propios.*

II. Manuscritos para la redacción de las *Ideas* I

A. MANUSCRITOS A TINTA

Anexo 1 (pp. **519–523**)

El texto de las h. 21–23 del legajo F I 4, del cual también procede el Anexo 6. El legajo contiene las primeras catorce h. de la lección del verano de 1912. La cubierta, un impreso del 10 de julio de 1912, *lleva entre otras la siguiente*

*Puesto que en esta edición no se publica el índice de G. Walther, tampoco incluimos estas anotaciones de Husserl al mismo.

leyenda c. ro. Verano 1912, p. 1–34, *igualmente con c. az.* Lecciones del verano de 1912, 1–34. *Además con lápiz gris* Introducción a la fenomenología. NO pensadas como introducción a la filosofía, o sea sin atender los problemas escépticos. Particularmente prolija contraposición "realidad" y ciencia empírica y eidética y el papel de la investigación eidética para la empírica, en particular en la ciencia de la naturaleza de la época moderna (Ese fue el plan para las exposiciones en las *Ideas*). *Las h. 21–23 están numeradas c. az. de* 1–3, *en el anverso de la h. 21 Husserl apuntó c. az.* Complemento, *en el de la h. 22 c. az.* consultar como complemento *y en el de la h. 23 una vez más c. az.* consultar como complemento. *La h. 22 es el reverso de un impreso del* 2 de mayo de 1912, *la h. 23 el de uno del* 6 de mayo de 1912. *Las tres h. muestran múltiples subrayados c. l.; también algunos fragmentos de texto están tach. c. az.*

854. empíricos *ca. por* singulares // 855. *tras* conciencia de experiencia *tach.* del hic et nunc // 856. *desde* La posición pura pone *hasta* existencia conciente. *más tarde tach c. az.* // 857. en ecceidad *ca. por* singular // 858. Todo lo individualmente *ca. por* La referencia de todo lo individual // 859. *tras* es *tach.* precisamente // 860. Ello solamente es otra expresión para decir que todo lo individual representado en esta ecceidad *ca. por* Y ello no dice nada más que // 861. aquí *ca. por* esto // 862. y un *ca. por* y mi // 863. real *ca. por* actual // 864. *antes de* Si digo *el siguiente texto puesto entre paréntesis con tinta y tach. c. l.:* Este punto medio de la experiencia está en toda experiencia siempre puesto (igualmente como en toda imaginación pura, como cuando me traslado a un aquí y ahora fingido). Ahora bien, si esto o aquello es individualmente representado y eventualmente también puesto, por ejemplo esta mesa, Gotinga, etc., digo: Gotinga se halla junto al Lahn, entonces Gotinga es una objetividad de mi entorno, y justo de mi entorno espacial y temporal. En respecto temporal es un ser duradero, cuya duración se extiende alrededor de mi aquí actual. // 865. permanece en estas objetividadades *ca. por* se convierte él en // 866. *tras* pensado *tach.* insensible frente a ser y no-ser // 867. *tras* al *tach.* pensar // 868. *en vez de* los encuentro *tach.* ponerlos en relación //

Anexo 2 (pp. **523–524**)

Texto de la h. 5 del legajo B II 19 que según el encabezado en la cubierta con lápiz verde contiene Cosas viejas sobre reducción. Incluidas lecciones de 1912. *Delante hay en una carpeta especial (2/59), con sello postal de* 26 septiembre 33, Del curso de verano de 1912 (inmediatamente antes de las "Ideas") el fragmento sobre reducción fenomenológica *(c. az.), y justo las h. con la paginación de Husserl* 35–51, 53–77 *y* 91–94. *Entre*

las h. 35 *y* 36 *de la paginación de Husserl (= h. 4 y 6 de la paginación del Archivo) está añadida la h. suelta 5 sin referencia alguna. Muestra muchas tachaduras procedentes de la redacción, pero fuera de ello no volvió a ser trabajada.*

869. Anudamos *ca. por* Hemos (arriba § 6 // 870. *tras* físico *tach.* Paralelo respecto de la "naturaleza espiritual", más precisamente, respecto de la fáctica, tiene que // 871. *tras racional tach.* en cuanto eidética // 872. y tampoco *ca. por* y tanto menos que // 873. *tras* última *tach.* Si ésta era una metafísica del alma, una // 874. una *ca. por* la // 875. *desde* análoga *hasta* época moderna *ca. por* como la que ya hemos indicado de la doctrina empírico-física de la naturaleza // 876. *tras* física *tach.* "teórica" // 877. descriptiva *ca. por* empírica // 878. *tras racional tach.* mediante el cultivo y la aplicación de la doctrina eidética de la naturaleza inherente a ella: exactamente lo mismo era de esperarse para la psicología empírica en relación por // 879. racional *ca. por* clarificadora (o una [ciencia] racional y así [capacitada] para // 880. *tras* ciencia *tach.* y grupos de ciencias // 881. historia natural *ca. por* ciencia de la naturaleza // 882. *tras* explicativa *tach.* "exacta" // 883. *de* Como aclaración *hasta* explica) *puesto entre paréntesis c. l.* //

Anexo 3 (pp. **524–525**)

Texto del reverso de la h. 91 del legajo F III 1, en cuya cubierta L. Landgrebe anotó c. az. entre otras cosas: Ideas II hasta <p.> 305, incluida la reelaboración de 1915. *De este legajo proceden también los textos publicados aquí como Anexos 7 (en parte), 15 y 16. En una carpeta especial (87/112) que según el encabezado de Husserl contiene* originalmente páginas y hojas suplementarias para Ideas *II* , *está también añadida la h. 91, cuyo reverso Husserl tachó c. l. y señaló como* Terminado. *Esta h. fue terminada quizá porque fue transcrita en el manuscrito a lápiz de las* Ideas *I. La h. lleva con tinta el número de página* 2 *desde su redacción. La correspondiente h.* 1 *no ha sido hallada. Durante la redacción algunos pasajes fueron tach. y corregidos. La h. no presenta posteriores reelaboraciones. El anverso muestra la siguiente anotación c. l. perteneciente* a <p.> 10 ss. *del manuscrito a lápiz de las* Ideas *II (comp.* Husserliana *IV, p. 99, línea 34 – p. 100, 5*): Tan pronto como el *cogito* se hunde en la inactualidad, se hunde también en la inactualidad el "yo" puro contenido en él. Ambas cosas significan lo mismo. El yo puro designa una estructura esencial del *cogito*, así que el yo puro se hunde también en el fondo, al menos "recae" en él. —¿Hay también un fondo original y qué significa éste?

884. de las objetividades en el más amplio sentido *ca. por* de las categorías ontológicas formales // 885. se refleja en una *ca. por* (*tach.*: corre paralela) está en íntima conexión con una // 886. fundamental

diferenciación de significado *ca. por* diferenciación en el dominio de los significados // 887. *tras* se señala *tach.* eo ipso // 888. analíticas *ca. por* ontológicas // 889. *tras* categorías sintácticas *tach.* Ellas encuentran su expresión // 890. *antes de* todo *se abre un paréntesis (que no cierra en ninguna parte)* // 891. *tras* las cuales *tach.* que precisamente reflejan a la manera del significado estas formaciones objetivas // 892. *antes de* Las *se abre un paréntesis (que no cierra en ninguna parte)* // 893. *tras* objetividades *tach.* lógicas // 894. *tras* sustratos *tach.* a los sustratos absolutos //

Anexo 4 (pp. **526–528**)

Texto de las h. 15 y 16 del legajo B I 1, del que también procede una parte del Anexo 12 así como el Anexo 14. Según el encabezado en la cubierta el legajo contiene entre otros manuscritos Acerca del establecimiento de la fenomenología en referencia a la problemática del conocimiento. 1909, en parte 1910, además algunos anexos seleccionados. *En una cubierta especial (6/18) se hallan entre otras cosas las h. 15 y 16 numeradas c. ro.* 1 *y* 2, *que muestran algunos subrayados en rojo y ante todo en azul, pero que fuera de eso no fueron trabajadas de nuevo.*

895. *Título y nota al pie: om. c l., que en el ms. reza de la siguiente manera:* Título: autocomprensión sobre mi camino en las Ideas: escrito como preparación para su redacción y lo señalado digno de leerse. // 896. *tras* como la *tach.* de la espiritual// 897. *antes de* Ingenuamente *se puso posteriormente c. ro.* 1) // 898. *tras* "sentido" *tach.* y cuya negación tiene como resultado un "contrasentido" (ella // 899. ciencia natural *racional ca. por* ciencia natural pura // 900. *tras* posibilidad *tach.* con ello // 901. impide la marcha del conocimiento científico *ca. c. l. por* se impide a sí misma // 902. la sucesión *ca. por* la posibilidad //

Anexo 5 (p. **529**)

El texto reproduce la h. 66 del legajo F IV 1. Este legajo colectivo consiste en un número de pequeños legajos y varias hojas sueltas. La carpeta 41/91 (impreso de 15 de octubre de 1912*) lleva c. az. el encabezado* Colección de hojas todavía valiosas <todavía valiosas *subrayado c. ro*> para elaborarlas. *Lo que sigue* Al frente planes (para noviembre de 1912) *está tach. y en vez de ello c. l. escrito encima* ¿Es noviembre de 1912? *De este sobre vienen también los textos de los Anexos 9, 10, 11, 12 (en parte) y 17. La h. 66, que en este sobre se encuentra con el reverso hacia el frente, está trabajada en sendos lugares c. ro., az. y l.*

Anexo 6 (pp. **530–532**)

Texto de las h. 6-8 del legajo F I 4 (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 1). Las h. están paginadas c. l. de 1–3. *Por el aspecto y tipo de escritura las*

h. 6 y 7 van juntas. Su texto termina en el reverso de la h. 7 arriba. La h. 8, escrita en el reverso de un impreso de 10 de julio de 1912 *lleva c. l. hasta arriba la fecha* 18.IX *que fue de nuevo tach. c. l. Las h. 6 y 7 muestran algunos subrayados c. az. e inserciones c. l. Fuera de ello las tres h. no fueron trabajadas más. La h. 8 lleva en el reverso los siguientes esbozos del texto de todo el manuscrito:* Si se encuentra una falta en la psicología hasta hoy en el hecho de que ella ha dejado sin desarrollar comprehensiva y sistemáticamente análisis de experiencia inmediatos, entonces la confirmación de esta falta no conduciría a una ciencia por principio nueva, sino cuando mucho a una disciplina particular fundante de lo dado. — El penoso malestar que tiene que sentir cualquiera que pase de las ciencias *objetivas* (las naturales) a la problemática de la teoría del conocimiento y en general de la crítica de la razón (tal como se nos ofrece en las distintas formulaciones históricas), tiene su fuente en que la [...] para la *<se trunca>*. — El penoso malestar que tiene que sentir cualquiera que pase de las ciencias *objetivas* naturales a los problemas de la crítica de la razón, que siempre se nos han ofrecido en sus formulaciones viejas o nuevas, tiene su fuente en que el cambio de actitud esencialmente fundamental para una captación nítida y clara de la problemática de la crítica de la razón, o la reducción a los fenómenos puros no se ha efectuado de modo plenamente conciente y en radical pureza. — El penoso malestar que tiene que sentir cualquiera que se eleve de las ciencias *objetivas* (las de la actitud natural) con sus problemas y métodos claros a la oscuridad de la crítica de la razón *<se trunca>*

903. *tras real tach.* Se trata aquí, pues, no de un ámbito todavía baldío o abordado sólo esporádica y asistemáticamente entre las ciencias ya adoptadas en la cultura o de un mero ámbito parcial en el interior de una de ellas. Más bien es un conocimiento básico de que la fenomenología pura en una [...] frente a las // 904. *tras* naturaleza" *tach.* en sentido kantiano // 905. *tras* refieren *tach.* en cuanto "aprióricas" // 906. quieren por ende explorar las verdades *ca. por* abarcando todos los dominios de conocimiento // 907. ser *real ca. c. l. por* ser natural // 908. están dirigidas al ser *objetivo ca. c. l. por* y no menos también la lógica y la mathesis formales están "*objetivamente*" dirigidas // 909. *tras* novedosa *tach.* y sin embargo [referida] a todas // 910. *tras* trascendental *tach.* no ha de confundirse // 911. *tras* manejado *tach.* debe separarse cuidadosamente // 912. conocimientos *ca. por* esferas de conocimientos // 913. por principio *ca. por* esencialmente // 914. metafísica *ca. c. l. por* propiamente filosófica // 915. comprensible *ca. por* claro // 916. *tras* filosofía *tach.* lo menos posible // 917. pura *ca. por* trascendental // 918. por poco o mucho que tenga que

ver con la llamada filosofía *ca. por* tenga lo que tenga que ver con la filosofía, sean lo que sean y puedan ser lo que puedan ser ella y las ciencias naturales frente a la filosofía //

Anexo 7 (pp. **532–533**)

Texto de la h. 82 del legajo F III 1 y de la h. 114 del legajo D 13 I. La h. 82 en F III 1 procede de la misma carpeta especial 38/86 que el texto publicado como Anexo 15. Se encuentran ahí las partes paginadas por Husserl como 22–45 *del manuscrito a lápiz de las* Ideas, libro II. Noviembre-diciembre 1912 *(como reza uno de los encabezados en la carpeta) al lado de muchas h. añadidas. Una de ellas es la h. 82 que Husserl designó como* 44a *del manuscrito a lápiz, cuyo texto está impreso en* Husserliana *V, p. 101, línea 1 –p. 102, línea 13. Su reverso lleva c. l. la paginación de Husserl* 2a *borrada de nuevo y el texto impreso arriba que está tach. c. l. Además de los cambios ya adoptados en la redacción muestra algunos subrayados c. ro. – A estas h. se les añadió la h. 114 del legajo colectivo D 13 I, que contiene en su mayor parte manuscritos procedentes de comienzos de los años veinte acerca del problema del espacio. En la carpeta especial 104/120 se encuentra según uno de sus encabezados* material valioso *de fecha anterior. El reverso de la página suelta 114 está tach. con tinta y l. az. y lleva el texto reproducido arriba como segunda parte del Anexo 7. Antes de él está un esbozo del comienzo del texto impreso arriba, que está tach. una vez más c. l. Decía:* La psicología es una ciencia de experiencia. Por el significado que la palabra experiencia tiene en este contexto, esto significa: la psicología es una ciencia de hechos (matter of fact en el sentido de Hume), y por cierto una ciencia de hechos de la esfera de la *realidad.* Frente a ella, para señalarlo de paso, <*tach.:* se prueba que la fenomenología trascendental. *Truncado*>. *El anverso de la h. lleva el siguiente texto todavía vigente:* Doble sentido de aparición. “Aparición” en la ciencia de la naturaleza. a) Los movimientos visibles en el cielo, los aparentes y los verdaderos. Las relaciones aparentemente grandes y las verdaderamente grandes. b) Los colores aparentes y los cuerpos verdaderos con las propiedades y procesos verdaderos en ellos, que se nos aparecen en colores. Los sonidos aparentes y los procesos verdaderos en la realidad de las *cosas*, “que nos aparecen como sonidos”. ¿Qué clase de concepto de APARICIÓN es ése? Tengo lo primero lo visto, la *cosa* percibida sensiblemente, el proceso *cósico*, el suceso *cósico.* En segundas esta *cosa*, este proceso, el suceso me aparece en <*ms.:* de> cierta manera, es experimentado como con tal o cual contextura, “pero esta contextura no es la ‘verdadera’ contextura”. La *cosa* “aparece como sonora”, como coloreada. “En verdad no tiene ningún sonido, sino que es suscitador de ondas de aire”, es movida así y asá. O es experimentada como mo-

vida en la forma α y en las relaciones β respecto de otras *cosas*. Pero en verdad el movimiento es distinto, las relaciones de situación respecto de otras *cosas* son distintas de lo que "aparecen" en experiencia inmediata. Toda física se funda en estas diferencias. Debe "llegarse a conocer lo verdadero a partir de las apariencias". Siempre se supone: un yo, una persona que experimenta, que percibe, y muchas personas percipientes tienen su "sitio" en el espacio en el que las *cosas* son, y una situación en el tiempo en el cual transcurren todos los sucesos. El sujeto experimentante puede tener de una y la misma *cosa* diferentes "apariencias", diferentes experiencias, en las cuales la *cosa* es experimentada con tales y cuales determinaciones. Pero la *cosa* que es ahí experimentada, tomada con las determinaciones experimentadas, es una mera "apariencia" de la *cosa* verdadera (con verdaderos sucesos), y justo de modo que mediante comparación de las apariencias puede averiguarse lo verdadero o explicar que un sujeto (normal) orientado así y asá a las *cosas* verdaderas tiene que tener tales y cuales apariencias, las cuales, pues, se explican a partir de lo verdadero, del ser de la *cosa* verdadera en orientación al sujeto.

919. puede establecerse *ca. por* puede comenzar // 920. *tras* astrología *tach.* etc. // 921. muy pronto *ca. por* de inmediato // 922. *tras* conocimiento *tach.* y ello en sí bastará quizá para emprender las fatigas del trabajo serio de las investigaciones ulteriores que se requiere para lo que sigue, si es que ha de tener una utilidad para // 923. tiene en este uso *ca. por* tiene aquí // 924. *tras realidades tach.* (o sea, de *reales* // 925. psicológica *ca. por* empírica // 926. *tras* sucesos *reales tach.* de hombres, animales, sucesos *reales* en la unidad del "mundo", en el cual se ordena toda existencia *real*. Objetos *reales* // 927. *tras* anticipado *tach.* la fenomenología trascendental es caracterizada como una // 928. aquello que los caracteriza como fenómenos *reales ca. por* toda referencia a la *realidad*, de toda inserción en el mundo //

Anexo 8 (p. **534**)

Texto del reverso tach. c. l. de la h. 8 del legajo A I 38. Este legajo contiene manuscritos ante todo de los años veinte sobre temas de ontología formal. En la carpeta especial 3/27 del legajo hay manuscritos de aproximadamente 1922-1923, mientras que las tres h. 7–9 exhiben reversos de viejos manuscritos que a Husserl a comienzos de los años veintes ya no le hacían falta y que por eso utilizó de nuevo para escribir. También la h. 8 lleva un texto nuevo de esa índole, Acerca de la mathesis como lógica formal de la contradicción. *Quizá durante esta nueva escritura el anverso original de la h. fue tach. una vez más c. ro. Al lado de los cambios al texto efectuados en la primera escritura, este anverso muestra sólo algunas elaboraciones a*

lápiz. Igualmente lleva la h. c. l. el número de hoja 2 *de Husserl, sin que en su legado póstumo se haya podido hallar una h.* 1 *correspondiente.*

929. con la mayor exactitud *ca. por* de la mejor manera // 930. *tras* dominio de conocimiento *tach.* y las ciencias posibles de este dominio son mediante esta especie de intuición dadora //

Anexo 9 (pp. **534–540**)

Texto de las h. 52-56 del legajo colectivo F IV 1 (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 5), del cual proceden también los textos impresos como Anexos 5, 10, 11, 12 (en parte) y 17. Las h. fueron numeradas por Husserl c. l. como 1–3 *y* 5–6 *(en cada caso con una raya roja sobre el número). La h.* 4 *faltante no fue hallada en el legado de Husserl. Las h. están sobretrabajadas c. l. y muestran desde la h. 54 en adelante muchos subrayados c. az. y algunos c. ro. La primera de estas h. es patentemente una reelaboración de la h. 72 del legajo F I 13, la segunda h. del texto principal de la lección de Husserl del verano de 1907 (impresa en* Husserliana XVI *, p. 4, línea 26-p. 6, línea 27).*

931. *tras* incuestionable *tach. c. l.* inmediatez y // 932. en medio de este mundo *ca. c. l. por* y nos encontramos en medio del mundo circundante <*tach. ins. c. l.:* y nos hallamos en un>; nosotros mismos al punto incluidos en él <*esto último tach. c. tinta*> // 933. corporal y espiritualmente nos encontramos *ca. c. l. por* con el cual nos hallamos en el mundo, nos encontramos ahí // 934. juega *ca. c. l. por* es // 935. el papel del *ca. c. l. por* como nuestro // 936. orientación espacio-temporal que nos pertenece *ca. por* posición vinculada con nuestro cuerpo // 937. *tras* percibido *tach.* o conciente inmediatamente como pasado // 938. así sea como *ca. por* según sus // 939. alcanzamos *ca. c. l. por* teorizando nos referimos al mundo, "conocemos" "científicamente" // 940. *desde* un saber *hasta* que lo rebasa *ca. c. l. por* cómo el mundo es en verdad // 941. *desde* un dominio de saber *hasta* de intuiciones, *ca. c. l. por* <*tach.* a partir del cual él pensando> *tach.* sobre el cual construye su pensamiento, etc. Cada uno ve las *cosas* desde su sitio <*tach.* desde el aquí, que la posición> y con la permuta de los sitios se permutan *sólo c. l. tach.*: No todas las *cosas* valen para nosotros como cuerpos o como hombres y animales. El mundo nos descompone en *cosas* meramente físicas <*tach.* y espirituales> y cuerpos, que por su parte son a la vez físicos y <*tach.* por otra parte> son portadores de sensaciones (como situadas en el cuerpo) <*tach.* y eventualmente de una vida superior del espíritu> de vida del espíritu de diferente índole, de intuiciones // 942. los hechos físicos, de todas las *cosas* en tanto que tienen cualidades físicas *ca. c. l. por* las *cosas*, con el mundo meramente físico // 943. el que en general experimentamos

ca. por dentro del cual percibimos, experimentamos, respecto del cual mediante nuestro cuerpo // 944. *tras* las *cosas tach.* como primero aparecen sensiblemente, no son en realidad // 945. *desde* se refieren *hasta el final del párrafo ca. c. l. por* se fundan en la experiencia. Y no solamente eso; juzgan sobre aquello que la experiencia experimenta, sobre el mundo que viene a dación ante todo de manera inmediata, que se mantiene como individualmente idéntico a través de todos los procesos teóricos de la física, por mucho que las determinaciones teóricas del mismo se diferencien de las descripciones y determinaciones de la experiencia cotidiana, y por mucho que éstas puedan rectificarse o modificarse esencialmente de otro modo (*este texto es por su lado ca. por el texto tach.* retroceden a la experiencia, y la experiencia es experiencia de *cosas*, experiencia de *cosas* del mundo. Todos los juicios se refieren por ende al mundo, que viene a una primera dación en la experiencia simple y que se mantiene individualmente idéntico, aunque teóricamente sea apresado de otro modo, en todos los procesos del pensar científico.) // 946. la naturaleza una y única *ca. por* la naturaleza una dada ya en el experimentar inmediato, la naturaleza que se experimenta y se comprueba en un experimentar ulterior, que abarca las *cosas* y siempre se determina mejor teóricamente, la misma en la // 947. dos *ca. por* distintas // 948. espiritual *ca. por* psíquico // 949. *tras* en general *tach.* pensada primero como naturaleza física en general. // 950. visión de esencias *ca. por* dación de esencias // 951. *tras* ser *tach.* que está bajo tal esencia // 952. *tras* indagar *tach.* someter a indagación pura // 953. *antes de* Ahora *tach.* Si uno se plantea ahora problemas trascendentales o metafísicos de una teoría de la experiencia // 954. *tras* desfundamentación *tach.* de todos los modos de experiencia empírica // 955. *tras* mismo *tach.* Su último esclarecimiento adquiere // 956. visión *ca. por* intuición // 957. *tras* cualesquiera *tach.* problemas //

Anexo 10 (pp. **541–542**)

Texto de la h. 68 del legajo colectivo F IV 1 (comp. sobre él la nota crítica al Anexo 5), del cual también proceden los Anexos 5, 9, 11, 12 (en parte) y 17. La h. muestra subrayados y anotaciones c. l. y ro.

958. *tras* en general *tach.* objeto y conocimiento, u // 959. *tras* sea *tach.* Puede ahora plantearse la pregunta: ¿exige la exploración de objetos // 960. predisposiciones de carácter, disposiciones adquiridas *ca. por* disposiciones habituales // 961. *tras* etc. *tach.* Llegaríamos, pues, a una separación inadecuada. No podemos reunir todas las ciencias y con ellas los fragmentos de psicología que se // 962. confusos

ca. por oscuros // 963. *tras* trascendental *tach.* (o trascendental pura // 964. *tras* dogmática *tach. c. ro.* (o también "natural") //

Anexo 11 (pp. **542–546**)

Texto de las h. 42-44 del legajo colectivo F IV 1 (comp. sobre él la nota crítica al Anexo 5), del cual también proceden los Anexos 5, 9, 10, 12 (en parte) y 17. Estas h. están paginadas por Husserl c. l. como +1-+3 . *Están ligeramente trabajadas c. l. y ro. y llevan muchos subrayados co. az. y ro.*

965. "real" *ca. por* verdadero // 966. "reales" *ca. c. l. por* hiparcónticos // 967. *en vez de* componen *en el ms.* consiste // 968. no ingrediente *ca. por ideales* // 969. se separan *ca. por* contamos // 970. en general *ca. c. l. por* de modo puramente esencial, pues, // 971. se ve *ca. por* se advierte //

Anexo 12 (pp. **546–558**)

El texto de este anexo se integra –en el orden de la reproducción– por la h. 13 de legajo B I 1 (comp. acerca de él la nota crítica al Anexo 4), las h. 45–46 del legajo F IV 1 (comp. sobre ello la nota crítica en el Anexo 5), la h. 35 del legajo F I 7 y las hojas 47–51 del legajo F IV 1. La h. 13 de B I 1 está designada con tinta como Anexo, *pero esta palabra fue de nuevo tach. c. az. Está igualmente borrada la marca con lápiz* 2 *así como la observación* 2o. anexo a 8, pero mejor quizá con la introducción como p. 7a. *Todas estas indicaciones se refieren a partes que no pueden encontrarse de este ms. conservado sólo fragmentariamente y que originalmente tenía unas 40 h. Se conserva de ellas, además de este anexo, la h. 45 del legajo F IV 1 paginada por Husserl como,* 23a *así como la conclusión del ms., las h.* 28–34 *de la paginación de Husserl. La h.* 28 *de Husserl es la h. 46 en el legajo F IV 1, su hoja* 29 *la h. 35 del legajo F I 7, y las* 30–34 *son las h. 47–51 de F IV 1. El legajo F I 7 contiene principalmente la segunda mitad de la lección de Husserl "Introducción a la fenomenología" del semestre de verano de 1909, y a su lado un número de anexos más antiguos, entre los cuales se halla, como h. 35, la h.* 29 *de Husserl del texto impreso aquí como Anexo 12. Todas las h. pertenecientes a este texto están trabajadas levemente c. l. Muestran además en parte subrayados c. ro. y az.*

972. en consecuencia *ca. por* con ello // 973. *tras* obviamente *tach.* en la ejecución // 974. *tras* comprobaciones *tach.* reclaman // 975. constitutiva *ca. c. l. por* constituyente // 976. *tras* copertenecen *tach.* Además añadimos la intelección de que a la esencia de las vivencias intencionales en iguales maneras de referencia intencional son posibles diferentes grados de claridad. // 977. *tras* al mostrarse *tach.* y darse // 978. Con los estudios a que acabamos de aludir se enlazan en seguida otros muy importantes *ca. c. l. (pero repasado con tinta) por el siguiente texto tach. c. l.:* Las vivencias intencionales de los grupos

que toscamente acabamos de indicar tienen en el reino de las vivencias puras en general una posición eminente. Sólo por el hecho de que las vivencias en tales "intuiciones internas" son dadas o cuasidadas, pueden ser sometidas a un estudio esencial. Sobre la base de vivencias de este grupo tiene lugar también toda constatación de la "corriente de conciencia" como una corriente de existencia, que abarca en extensión "temporal" todas las vivencias que son por principio captables por mí. (Dicho con más precisión: la posición asertórica del yo-soy puro y el yo-tengo-al-vivir-esta-corriente-de-tiempo-de-vivencias depende de intuiciones internas.) Se ve que aquí tienen su fuente muchos de los problemas y las investigaciones decisivos para la teoría del conocimiento y la metafísica. Pero eso no nos concierne. Nosotros permanecemos en la problemática de las peculiaridades esenciales generales de la conciencia. En este respecto hay que tratar, en cuanto pertenecientes al contexto de los problemas que acabamos de indicar, algunos otros puntos, aunque de nuevo sólo a la manera de indicaciones iniciales. // 979. *tras* de antemano *tach.* objeto en este estar-dirigido // 980. suponer *ca. por* una tal [...] captadora // 981. *tras* infinito *de cabeza y tach.* conciencia que no era un volverse, y menos *objeto* de un volverse // 982. *tras* ahora *tach.* está en la mirada del volverse (como del estar vuelto) // 983. *tras* anteriores *tach.* de lo captado // 984. Pero *ca. por* Según ello // 985. *en vez de* como *ms.* así pues // 986. no tomando en cuenta la *ca. por* prescindiendo de la // 987. se *ca. por* aquí // 988. caracterizan *ca. por* resaltan // 989. *tras* de su duración *tach.* Pero a ello pertenece de nuevo insuprimiblemente, que // 990. fragmento *ca. por* fragmento integrante // 991. *tras* puntos de pasado *tach.* a partir de los puntos de presente // 992. incesantes *ca. por* productivas // 993. insertabilidad *ca. por* referibilidad // 994. en el *ca. por* como el // 995. *tras* actual *tach.* una distancia creciente respecto de la producción al pasado // 996. *tras* tiempo *tach.* Pero tendremos que penetrar mucho más hondo // 997. *tras* decir *tach.* el mismo punto de tiempo // 998. en mudanza *ca. por* cambiante // 999. *tras* los *tach.* maravillosos // 1000. indicaciones *ca. por* introducciones en // 1001. *tras* nuestras *tach.* provisionales // 1002. *tras* intencional *tach.* en general // 1003. o sea también *ca. por* igualmente // 1004. *tras* de nuevo *tach.* presentación y // 1005. *tras* presente *tach.* conciente // 1006. vivencia *ca. por* conciencia // 1007. *tras* explicitar *tach.* conjuntar // 1008. *tras* restringido *tach.* con miras a una nueva // 1009. *tras* conciencia del tiempo *tach.* como conciencia del *real* // 1010. *tras* la de la *tach. c. l.* conciencia "externa" de *cosas* // 1011. *tras* a una *tach.* teoría //

Anexo 13 (p. **558**)

H. 3 del legajo F I 14 que según su encabezado trata de la Introducción *a la lección sobre* Problemas fundamentales de la ética, verano de 1911 *y sobre la* Idea de las “disciplinas filosóficas” — idea de la filosofía. *La h. 3 es el reverso de un impreso del 15 de julio de 1912 y lleva además del texto impreso arriba como Anexo 13 las siguientes anotaciones referentes a la nombrada lección de ética:* Los griegos tienen las palabras φιλαγατία – φιλοκαλία (Aristóteles entre otros). φιλοκαλέω φιλόκαλος *<están presentes en>* Tucídides. Pero no φιλοπραξία. φιλοπράγμων (πράγμα) quiere decir meterse en todos los asuntos, en todo el proceder de otro. – *La h. 3 está ligeramente trabajada con l. y ro.*

1012. personal *ca. c. l. (repasado con tinta) por* de conciencia // 1013. 1911 *ca. por* 1910; *repetido co. ro.:* 1911

Anexo 14 (pp. **559–560**)

Texto de la h. 17 del legajo B I 1 (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 4), del cual también procede una parte del texto publicado como Anexo 12. La h. suelta 17 lleva el rótulo 27 *<de agosto de 1912>* por la tarde regreso *<de Husserl de las vacaciones>*. 28 de agosto de 1912 por la mañana. *La h. está ligeramente trabajada co. ro.*

1014. *real está escrito sobre* ontológica // 1015. de lo *real escrito sobre* ontológicas

B. DEL MANUSCRITO A LÁPIZ

Los textos de este grupo, conservados únicamente de modo fragmentario, están todos escritos en taquigrafía c. l.

Anexo 15 (p. **560**)

Texto del reverso de la h. 58 de la carpeta especial 38/86 en el legajo F III 1, del cual también procede una parte del texto publicado como Anexo 7. La carpeta especial contiene según uno de los encabezados la Reelaboración de las Ideas Libro II. Noviembre-diciembre de 1912. *En su interior se encuentran las partes paginadas por Husserl como* 22–45 *del manuscrito a lápiz de las* Ideas II *con muchas hojas adicionales. Una de ellas es la h. 58 que lleva la paginación de Husserl* 29a. *Su texto está impreso en* Husserliana V, *p. 39, línea 31-p. 41, línea 2. En el reverso, que está tachado con ro. y az., se halla en la mitad superior, también tachado c. l., la mitad del texto del Anexo 15, que originalmente fue paginado por Husserl c. l. como* 7a. *La* a *está tach. c. l. y el* 7 *cambiado a* 17. *La mitad inferior de la h. contiene el siguiente texto tach., que pertenece al marco de los esbozos para el manuscrito a lápiz de las* Ideas III *(comp.* Husserliana V, *p. 37):* Si hacemos aplicación de nuestras intelecciones generales, resulta, pues, que no solamente

tiene que haber, frente a la ciencia de la naturaleza física una ciencia de esencias puramente *racional* de la "naturaleza en general" (una ontología de la naturaleza, "ciencia de la naturaleza" *racional*), sino también, frente a la psicología y cualquier ciencia de experiencia del espíritu, una ciencia del espíritu *racional*, una "psicología *racional*", una ontología del espíritu, de la comunidad espiritual, etc. Ello es en sí algo comprensible de suyo, pues precisamente tiene que haber una doctrina pura de esencia de todo género no sólo de objetividades fácticamente experimentadas, sino también de todo género de objetividades intuibles en la intuición de fantasía (como posibilidad, pero no realidades), por muchas o pocas que sean las verdades de esencia conexas que pueda abarcar. Por ende tiene que haber, en este marco de la ontología del espíritu, también una ontología de los "fenómenos", de las vivencias de conciencia en nuestro sentido, una exploración, completamente libre puramente de toda posición concomitante de hechos, de aquello que pertenece "*a priori*", precisamente de manera puramente esencial, a toda especie de "conciencia", en cuanto entidades presuntas por la conciencia, correlatos de conciencia, nexos posibles. A modo de ejemplo, de las percepciones *<el texto se trunca>*

1016. Lo así establecido *ca. por* Lo mismo // 1017. *tras* para la filosofía *tach.* pero en ello reside la puerta de entrada a la filosofía // 1018. *tras* filosofía *tach.* previamente dada //

Anexo 16 (pp. **560–564**)

Texto de las h. 3 y 4 del legajo F III 1. Las h. paginadas por Husserl c. l. como 23 *y* 24 *están en el legajo antes que las h. del segundo libro de las* Ideas*, y justo de modo que su h.* 24 *está al principio, y después de ella, con el reverso por delante, la h.* 23*. El anverso de la h.* 23 *y el reverso de la h.* 24 *están ligeramente tachados c. l.; en la h. 23 Husserl sobrescribió* utilizado *y en el reverso de la h.* 24: terminado. *En la h.* 24 *que va antes Husserl anotó en el margen* manuscrito de Ideas I, *e igualmente en el reverso de la h.* 24 *de su paginación* Del manuscrito de Ideas I. *Ambos datos están puestos entre paréntesis c. az. y subrayados. Además Husserl anotó c. l.* yo puro, cf. II 10 nov., *lo que quizá haya que leerse como "comp. h. 10 del manuscrito a lápiz del libro segundo de las* Ideas *de noviembre de 1912". En el mismo sitio Edith Stein añadió* Ideas I, *<paginación original p.>* 109*, en cuya página se encuentra el texto impreso de las* Ideas *I correspondiente a esta h. El anverso de la h. 3 (= h.* 24 *de Husserl) del legajo F III 1 muestra algunas correcciones a lápiz que quizá surgieron en ocasión de la redacción de la parte inicial del libro segundo original de las* Ideas.

1019. *tras eo ipso borrado* en la mirada // 1020. *El texto entrecomillado en la nota al pie es ins. al margen como un segundo ca., tras el cual Husserl había comenzado antes, como primero, el siguiente texto que luego tachó:* Ahora se requiere orientarnos en el marco de la reducción fenomenológica y // 1021. *tras* todo *tach.* ser individual en el más amplio sentido lógico // 1022. *tras realidades tach.* individuales // 1023. en cuya constitución en la conciencia *ca. por* que se constituyen en la conciencia mediante // 1024. *tras* luego *tach.* de nuevo // 1025. este *ca. por* el // 1026. Éste se mantendría para él en todo momento como algo frontero *ca. por* que para él en todo tiempo se mantiene como frontero // 1027. *tras* vive *tach.* y es // 1028. *tras* como *tach.* sus estados // 1029. en la que vive *ca. por* precisamente de su vida // 1030. manifiesta *tach.* // 1031. "manifiesta" *tach.* // 1032. Todavía nos topamos con otra trascendencia *ca. por* Lo mismo se transfiere a otra trascendencia en cierta manera emparentada y que sin embargo se halla incomparablemente más profunda // 1033. sorprendente *ca. por* maravillosa // 1034. fundamento *ca. por* sujeto puro como // 1035. *tras* y conducir *tach.* quizá // 1036. es patente que este principio divino extramundano *ca. por* bastaría que aquí la Divinidad fuera pensada como no mundana, en este sentido pura // 1037. Extendemos a éste, naturalmente, *ca. por* Naturalmente sucumbe también éste //

Anexo 17 (pp. **564-565**)

Texto de la h. 70 de la carpeta especial 41/91 del legago F IV 1 (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 5), del cual se han tomado también los Anexos 5, 9, 10, 11 y 12 (en parte). La h. lleva c. l. la paginación de Husserl 40a *repetidamente tachada. No se trabajó más. En el reverso de la h. se halla la fragmentaria anotación c. l.:* Lo que bajo el título <bajo el título *ca. por* como> nóema se designa es un [...] encerrado en la esencia de la vivencia <*truncado*>

Anexo 18 (pp. **565-566**)

Texto de la h. 9 del legajo M III 6. Contiene, bajo el título de Husserl Clasificación. Ciencias descriptivas y explicativas *una transcripción en escritura normal del ms. A IV 15 (comp. sobre ello la* Introducción del editor, p. XXXVIII). *Antes de ella, se hallan en la carpeta especial 3/17 según el título de Husserl c. az.* Anexos a la redacción-K (transcrita por Srita. Stein) sobre clasificación. *Junto a h. del curso del verano de 1912 hay ahí también manuscritos a lápiz, entre ellos el texto publicado como Anexo 20. En el reverso de la h. 9, tach. quizá porque Husserl lo desechó, se encuentra el texto publicado como Anexo 18. El anverso no tachado lleva la indicación de Stein* K 17b. *Su texto reza:* CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN. Descripción de tipos. – El aprehender bajo ideas intelectivas – El explicar, el

determinar unívocamente. Ideas imaginativas. NB: Todo lo imaginativo es equívoco, lo intelectivo es unívoco en tanto que es apresable bajo ideas. Apresarlo idealmente en sus dependencias y determinarlo de modo que puedan ser dadas una serie de descripciones típicas, que en una aproximación cada vez mayor determinan el ser ideal como el verdadero, eso sería lo ideal. El *objeto* imaginativo está dado imperfectamente, unilateralmente, está referido a objetos; determinarlo en estas dependencias y determinarlo perfectamente. Determinar perfectamente es determinar IDEALMENTE. Falta todavía algo, ciertamente, para la relación de tipo e idea. "En sí" está determinado todo *objeto*; sujeto de determinadas propiedades. Es determinable de manera exacta. Le es inherente una IDEA: una idea del nivel intelectivo. Si es en general algo, tiene que ser idéntico consigo, y eso puede serlo como lo idéntico de la duración sólo por virtud de que cada fase de la duración es absolutamente idéntica. Y de que la duración misma es una continuidad de puntos de tiempo sin extensión, que están llenos en forma ideal-idéntica. En sí el *objeto* no puede ser vago, sólo el tipo es vago, la intuición es fluyente, la igualdad imaginativa es inexacta, la imaginación no puede apresar exactamente la igualdad. La aprehensión imaginativa aprehende: puesto que si un *objeto* es, si esta aprehensión debe VALER en el sentido de la ciencia exacta, entonces tiene que ser explicitable. Y no meramente eso; lo explicitado tiene que "estar bajo conceptos firmes". Esto es, tener un contenido exacto. ¿Pero tiene que haber realmente ciencias exactas? ¿No puede el mundo ser de tal modo que sólo posibilite un determinar vago? ¿No es de hecho el mundo, respecto de la "sensibilidad", vago y la determinabilidad exacta no se apoya sólo en que los nexos típicos corresponden a los planteamientos de la física, de tal manera que en las apariencias se manifiesta indirectamente algo exacto? Una regulación de las apariencias sensibles, pero no una exactitud que radique ella misma en las apariencias sensibles. – Lo típico como aproximación a la idea. Aparición del ser en reposo, del no cambiante (cualitativamente, según la plenitud del espacio); moviente no cambiante; del devenir en ambos respectos. Descripción de las dependencias del devenir empírico, de las causalidades en la imaginación. Diferencia de la aparición de los estados de la *cosa* dados en la imaginación más baja y de las propiedades *reales*-causales que se manifiestan en series de estados.

Anexo 19 (pp. **566–567**)

Texto de la h. 48 del legajo B II 1, cuya cubierta es un impreso del 26 de agosto de 1912 . *La carpeta especial 44/49 es un índice de manuscritos*

de septiembre de 1907, tiempo del cual proceden prácticamente todas las h. del legajo B II 1, con excepción de las de esta carpeta especial, que contiene hojas sueltas originadas entre 1904 y 1912. La h. suelta 48 lleva en el anverso el texto publicado como Anexo 19, cuya última oración se encuentra sin embargo en el reverso. Este reverso está tachado c. l. y contiene ante todo el texto estenografiado c. l. que pertenece al marco del capítulo conclusivo de las Ideas *I:* Algo similar tiene que valer para toda "región" suprema, esto es, para el concepto genérico que ya no es susceptible de una generalización relativa al contenido y que por ello es el más elevado, el cual delimita un dominio de ser individual en pureza ideal, dominio que está entonces determinado a convertirse en dominio de una ciencia esencialmente conclusa (o grupos de ciencias conexos). Tales ideas son las del *objeto* físico, la del espíritu individual. *Además de ello el reverso está también escrito a la inversa con las siguientes versiones de texto:* Si éste está pensado como un sujeto real o fingido y a la vez como *real* psicofísico, no se trata de ello, sino precisamente sólo de los actos del respectivo contenido. Y en tanto que éstos presuponen un "yo", sólo de aquello que ellos presuponen necesariamente bajo este título, y que por lo demás no requiere de una determinación más detallada. Pero si éste está pensado como un inglés, etc., si como un sujeto *real* psicofísico o no: en tanto que estos actos presuponen un yo, se trata sólo del sentido necesario de este "yo" que ellos presuponen y que por lo demás no requiere de una más detallada exploración del sentido.

1038. motivos *ca. por* puntos de partida // 1039. unificarse *ca. por* volver a encontrarse *y tras* unificarse *tach.* y reconciliarse // 1040. *desde* doctrina fenomenológica de la razón *hasta* de la razón *ca. por* crítica de la razón // 1041. "vivencia" de conciencia *ca. por* conciencia *y tras* "vivencia" de conciencia *tach.* objetos de la región "conciencia", esto es, objetos // 1042. a la intelección ejercitada *ca. por* al espíritu ejercitado // 1043. *tras* precientíficas *tach.* incidentales //

Anexo 20 (p. **567**)

Un texto en la h. 13 del legajo M III 6 (comp. la nota crítica al Anexo 18), que pertenece al contexto de las h. a lápiz 11–16 del legajo. El Anexo 20 ofrece el texto tachado del reverso de la h. Lo precede el fragmento de oración ya tachado durante la redacción: la fenomenología de los estratos recién tratados, o sea, de la percepción (o más exactamente proposiciones de percepción) abarcable en orden sistemático conforme al hilo conductor ontológico de una categoría primitivamente material, en la cual vienen a acreditación perfecta objetividades de esta categoría *así como el fragmento no tach.:* Si es la fenomenología de las posibles percepciones (actos de percepción y percepción. *El anverso de la h., paginado por*

Edith Stein como K 17s *así como una parte del reverso, llevan el siguiente texto todavía vigente, que en todo caso está escrito c. l.:* Descripción de la naturaleza que aparece. Concretos. Conceptos descriptivos. Color – sonido, determinación táctil <?> no "cualidades", sino componentes abstractos contenidos DIRECTAMENTE en la concreción. Lo que encuentro en el concreto cuando lo descompongo en sus componentes intuitivos. Igualmente: las formas de la unidad "componentes", no está bien claro. Son determinaciones intuitivas, fragmentos integrantes que entran intuitivamente en la composición del "contenido total", y contenido total es aquí la contextura total del objeto uno, del objeto idéntico. Él es algo idéntico que tiene su consistencia concreta en aquello que TIENE, aquello que es, y éste se disuelve en contexturas parciales. Lo uno era aquí unidad del cambio posible, del movimiento posible, etc. Las contexturas son ellas mismas unidades, aquello que el sujeto es, en lo que él las tiene. Hay, pues, componentes en la medida en que precisamente el todo es una unidad trascendente y las contexturas son rayos de esta unidad. Ella es algo idéntico en la continuidad, eventualmente en el cambio. —Colores: cada dos colores están en ciertas relaciones esenciales, si los "comparo" encuentro diferencias de "claridad", de "cualidad", de saturación. Destaca la "saturación" rojo. Así pues, no color, sino contextura visual. Igualmente no sonido en el sentido de la música, sino contextura acústica. Diferencia entre ruido y sonido, diferencias entre ruidos como tales, sonidos como tales: diferencias típicas. Abstractos de nivel inferior, concreciones parciales. En el interior de cada género fundamental de concreciones parciales resultan luego "cualidades", "intensidades", "claridades", etc., cuya diferenciación es un problema. Aquí tenemos nuevos géneros, que para los diversos géneros de concreciones están separados por abismos y solamente tienen comunidades formales como "cualidad", "grado", "temporalidad", "espacialidad". Estos son conceptos firmes. En cambio, en la esfera de las particularidades, la cual tenemos que considerar descriptivamente, llegamos a lo típico. Rojo cobrizo, azul violado, etc. ¿Pero no está en ello coasumida una cierta claridad o esfera de claridad? Claro que sí. Igualmente el sonido de violín, y justo el mi o el la del violín, ¿no está ahí coasumida una esfera de intensidad? En efecto eso puede inferirse. ¿O figura, figura visual? Claro que no. Lo "lanceolado" lo puedo captar también por el tacto. Las cualidades se particularizan. No las formas de intuición. Yo puedo particularizarlas, yo puedo poner atención en ello, pero para la descripción botánica ello no entra en consideracion; puesto que describo la *cosa*, en la intuición de *cosa* la forma espacial no se duplica.

1044. *tras* siguiendo *tach.* sistemáticamente // 1045. *tras* rendimientos *tach.* funcionales // 1046. tesis *ca. por* síntesis // 1047. *tras* realmente es *tach.* y de lo que de ello se sigue // 1048. puestas *ca. por* ejecutadas // 1049. *tras* llena *tach.* y ser fundamentadas, etc. Todo ello //

C. DE LOS ORIGINALES DE IMPRENTA

Todos los manuscritos de este y de los siguientes grupos de textos están, si no se indica otra cosa, taquigrafiados con tinta.

Anexo 21 (p. **568**)

Cubierta del legajo K I 69, en el que sólo se contienen las h. impresas en el Anexo 22. La cubierta 1/5 está en parte taquigrafiada c. l., en parte escrita en escritura normal. Además del esbozo de articulación impreso arriba, que va precedido en vez de por II. La consideración fundamental de la fenomenología *por el repetidamente tach.* II. Las reducciones fenomenológicas, *lleva la cubierta la anotación* Comenzada la elaboración 30 de diciembre de <19>12 <p.> 1-4 *y contiene anotaciones de diario de enero 5-27 de 1913 sobre el progreso de la elaboración del ms. en escritura normal de las* Ideas *I con datos de páginas así como una sinopsis de cuántas páginas elaboró por día considerado (y en conjunto por semana). Las tres columnas de este registro dan primero la fecha, luego las páginas elaboradas del manuscrito en escritura normal, y finalmente el número de páginas elaboradas en el día correspondiente. En el fin de semana ha puesto por delante el número de las páginas elaboradas en la semana correspondiente.*

	<En> 5/1	<p.> 33-39	.... 7<páginas>
	6/1	40-45	 6
	7/1	46-52	 7
	8/1	53-63	 11
	9/1	64-68	 5
	10/1	69-74	 6
45 <p. en conjunto>	11/1	75-77	 3
	12/1	78-88	 10
	13/1	89	 1
	14/1	90-93	 4
	15/1	94-99	.... $5\frac{3}{4}$
	16/1	100-106	 7

	17/1	107–111	 5
35	18/1	112–114	.... $3^{1}/_{4}$
	19/1	115–117	 3
	20/1	118–121	 4
	21/1	121–125	 3
	22/1	126–135	.... $10^{1}/_{2}$
	23/1	136/141	 6
	24/1	142–144	 4
37	25/1	145–150	 6
	26/1	151–153	 3
	27/1	154–162	 8

La anotación Página 190 *al comienzo de la hoja debe referirse al total de lo elaborado entre el 30 de diciembre de 1912 y el 30 de enero de 1913; en cambio el significado de la advertencia* 19–20 p. *no pudo ser aclarado.*

1050. *antes de* Cap. 2 *se anota:* Numerar los capítulos consecutivamente // 1051. de una *ca. por* acerca de la //

Anexo 22 (pp. **568–571**)

Este anexo reproduce las h. 2–4 del legajo K I 69, lo único contenido en él. Las h. compuestas en escritura normal están paginas por Husserl c. l. como 210–212. *La última de las tres h. se corta en una oración justo después de la mitad de la h. Fuera de las correcciones efectuadas en la redacción, no tienen las h. huella alguna de reelaboración.*

1052. en las *ca. por* mediante las // 1053. en los *ca. por* mediante los // 1054. totalmente inevitable *ca. por* la presuposición absolutamente indispensable // 1055. a comprender las tentaciones *ca. por* y tienen su fuente en // 1056 *tras* se suponen *tach.* al principio // 1057. se ve *ca. por* se muestra // 1058. en la medida en que *ca. por* y mediante el cual// 1059. *tras* estructuras *tach.* en lo general // 1060 considera *ca. por* nota // 1061. *tras* noético *tach. ins.* (por lo cual éste es reconocido como propio) // 1062. en verdad *ca. por* no en general objetiva // 1063. *hic et nunc ca. por* aquí // 1064. *tras* el *tach.* respectivo // 1065. o *ca. por* y //

Anexo 23 (pp. **571–572**)

Texto de las h. 63 y 64 del legajo K I 24. Se encuentran en la carpeta interior 55/68, que lleva el encabezado Para la respuesta a los planteamientos de Messer sobre la fenomenología de Husserl. Cohn. *Lo primero en ella es un largo borrador de carta de Husserl a August Messer, luego sigue, como una nueva carpeta interior 60/67, un impreso con la fecha* 17 de febrero de 1914. *Husserl anotó sobre él algunos extractos de las* Ideas *I.: <p.>*

153 <*de la paginación original trata sobre*> existencia de las vivencias, <§ ?> 63ss, § 66, 125. p. 9, 17 regulaciones fácticas, <*p.*> 18, § 18: ninguna ciencia empírica presupuesta. <*p.*> 113: Nos movemos en el círculo de jurisdicción de la desconexión fenomenológica del mundo. <*p.*> 114: Ampliación de la reducción primitiva. *Estas observaciones en la carpeta interior se refieren a la h. 65 que se halla en ella, la transcripción* (?) *hecha por Malvina Husserl de una carta de Husserl a J. Cohn del* 19 de febrero de 1914, *en la que Husserl se vuelve contra el malentendido de Cohn de la diferenciación husserliana de ciencias de hechos y ciencias de esencias en las* Ideas *I. Además contiene esta carpeta interior también una transcripción de Malvina Husserl del anuncio de George Anschütz del artículo de August Messer sobre "La fenomenología de Husserl en su relación con la psicología" así como los textos aquí impresos como anexos 23 y 24. – Las h. 63 y 64 están ambas escritas c. l. sólo por el anverso. Fuera de algunos cambios originados en la redacción, no muestran huellas de una elaboración posterior. El reverso de la h. 64 trae el siguiente texto escrito con tinta, que es un borrrador de una parte del ms. impreso arriba como Anexo 24 (comp. arriba p. 573, líneas 26-29):* Si en la descripción de la esencia no se olvida uno de decir que ella (y aquí entra especialmente también la esencia de la vivencia) no tiene lugar en el mundo psicofísico, eso no significa ninguna equiparación.

1066. *antes de* Sobre *tach.* El malentendido <*se trunca*> tiene Messer en mis detalladas <*se trunca*> mi concepto <*se trunca*> // 1067. *tras* artículo *tach.* Fenomenología, eso querría decir <?> // 1068. *tras* necesita *tach.* aclarar la esencia "color" o "sonido en general" // 1069. *tras Logos tach.* La libre // 1070. *tras* esencia de vivencia *tach.* La identidad de la esencia que compone su objetividad, ahora no significa en absoluto, empero, nada de que un fenómeno en un fragmento del flujo como esencialmente idéntico *así como tach.* Lo que sería // 1071. *tras* prueba *tach.* según ello // 1072. *tras* generales *tach.* Pero cómo // 1073. *tras* conocimiento de esencia *tach.* es imposible // 1074. *tras* desconocer *tach.* por ejemplo //

Anexo 24 (pp. **572–574**)

Texto de las h. 61 y 62 de la carpeta interior 60/67 del legajo K I 24 (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 23). La h. 61 es el reverso de un impreso de alrededor de mediados de febrero de 1913.

1075. *tras* durante *tach.* la última revisión de esta // 1076. él *ca. por* el apreciable investigador // 1077. doctrinas *ca. por* opiniones // 1078. *tras* francamente *tach.* a la inversa // 1079. quedan sin efecto *ca. por* las ha pasado por alto en su lectura // 1080. *tras* una *tach.* especie de psicología // 1081. *desde* Yo espero *hasta* investigadores *ca. por* Y

ante todo nada de los artículos francamente frívolos, y frívolos hasta la falta de conciencia científica, de Anschütz, que son característicos del nivel en el que pueden ser ponderadas y – apreciadas <?> y ser tomadas todavía hoy en día cuestiones de principio de la psicología (o sea, cuestiones filosóficas). Yo espero que los investigadores escrupulosos no desdeñen la lectura de mis trabajos, en vez de dejarse desencaminar por tales exposiciones falsificadoras. // 1082. *tras* tiempo del mundo) *tach.* Esta equiparación nunca la he llevado a cabo. // 1083. una equiparación *ca. por* la afirmación de arriba // 1084. *tras* temporal *tach.* Pero una equiparación es ahí // 1085. absurdidad *ca. por* contrasentido // 1086. correcto, y de ninguna manera *ca. por* verdad y nada más lejos que // 1087. *tras* Comp. *tach.* arriba // 1088. *tras* sobre *tach.* ficciones // 1089. Con este no-entender *ca. por* Con ello // 1090. *tras* sensibles *tach.* algo espacial en cuanto captado aquí y allá // 1091. *tras* de modo *tach.* igual // 1092. *tras* tales. *tach.* No necesito responder estas cuestiones. ¿Qué se diría además si *así como* Y aquí se alza también // 1093. *tras* puntos de vista *tach.* E igualmente que la fenomenología en teoría del conocimiento. Naturalmente tantas maneras de descomposición, tanto conocimiento de esencias. // 1094. *tras* empírica *tach.* pero sin fenomenología // 1095. sin las cuales *ca. por* que todo cambio // 1096. *tras* exactos" *tach.* que no ante la experiencia, sino antes de su desarrollo, es la condición de una ciencia de la naturaleza empírica realmente rigurosa // 1097. exacta *ca. por* rigurosa // 1098. análogamente *ca. por* así //

III. Hojas extras en los ejemplares propios

Anexo 25 (pp. **574–575**)

H. originalmente procedente del ejemplar **A**, *que Husserl más tarde puso en el ejemplar* **D** *antes de la portadilla. La h., sobre la que no se trabajó más, lleva como fecha la observación al margen* 2, X, <1913?> extractada de las Ideas.

1099. *antes de* percepción *tach.* sensible //

Anexo 26 (p. **576**)

H. sólo escrita en el anverso, que estaba originalmente en el ejemplar **A**. *Más tarde puesta por Husserl en el ejemplar* **D** *entre la p. 14 y la 15 de la paginación original. No tiene huella alguna de elaboración posterior.*

1100. *tras* valgan *tach.* también //

Anexo 27 (p. **577**)

H. originalmente puesta en el ejemplar **A** *que más tarde Husserl, igual que la h. que sirvió de base al Anexo 28, colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp.*

22 y 23 de la paginación original. No tiene huella alguna de elaboración posterior.

Anexo 28 (pp. **577–578**)

H. originalmente procedente del ejemplar **A** *que más tarde Husserl, igual que la h. que sirvió de base al Anexo 27, colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 22 y 23 de la paginación original. No tiene huella alguna de elaboración posterior.*

1101. significado *ca. por* significados // 1102. *tras* y *tach.* expresan //

Anexo 29 (pp. **578–580**)

Texto de dos h. procedentes originalmente del ejemplar **A**, *sobretrabajadas ligeramente c. l., que Husserl, igual que las que sirven de base a los Anexos 30–32, colocó más tarde en el ejemplar* **D** *entre las pp. 24 y 25 de la paginación original. Las h. están paginadas c. tinta por Husserl* 1 *y* 2.

1103. *Título = dos om. c. l., que en el ms. tienen el siguiente tenor literal:* En particular también para § 13, p. 26. También puede todo lo aquí desarrollado ser considerado como mera exposición más detallada para § 10, p. 21 abajo etc.

Anexo 30 (pp. **580–582**)

Texto de tres h. sin paginar que originalmente estaban colocadas en el ejemplar **A**. *Más tarde Husserl las colocó, al igual que las h. que sirven de base a los Anexos 29, 31 y 32, en el ejemplar* **D** *entre las pp. 24 y 25 de la paginación original. Las h. muestran algunas pocas observaciones a lápiz.*

1104. relaciones lógicas *ca. por* proposiciones //

Anexo 31 (pp. **583–584**)

H. procedente originalmente del ejemplar **A**, *que más tarde Husserl, al igual que las h. que sirven de base a los anexos 29, 30 y 32, colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 24 y 25 de la paginación original. La h. no está sobretrabajada.*

1105. *tras* sustratos *tach.* sintácticos //

Anexo 32 (p. **584**)

H. originalmente procedente del ejemplar **A**, *cuyo texto está anotado sobre el reverso de una carta de F. Neeff a Husserl del* 8 de diciembre de 17. *Más tarde Husserl colocó esta nota, al igual que las h. que sirven de base a los anexos 29–31, en el ejemplar* **D** *entre las pp. 24 y 25 de la paginación original.*

Anexo 33 (pp. **584–585**)

H. no elaborada, sólo escrita en el anverso, que estaba originalmente en el ejemplar **A** *y que más tarde Husserl colocó en el ejemplar* **D** *entre la p. 32 y la 33 de la paginación original.*

1106. el capítulo *ca. por* la sección //

Anexo 34 (pp. **585–586**)

H. originalmente procedente del ejemplar **A**, *que Husserl más tarde colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 50 y 51 de la paginación original. La h. muestra varios subrayados c. ro.*

1107. *tras* comprendo *tach.* como el comprensivo *así como* en todo tiempo puedo volver a actualizar según su "verdadero sentido" // 1108. *tras real tach.* permanece // 1109. en el tiempo en que *ca. por* cuando // 1110. aún no había adquirido *ca. por* que habría adquirido //

Anexo 35 (p. **586**)

H. procedente del ejemplar **D**, *colocada entre las pp. 56 y 57 de la paginación original. La h., que sólo fue escrita por el anverso, muestra varias modificaciones al texto hechas c. l.*

1111. *tras* práctica-natural *tach. c. l.* de la cotidianidad // 1112. dentro *ca. c. l. por* pero dentro // 1113. como un mundo existente de antemano, y *ca. por* así pues // 1114. *tras* respecto *tach. c. l.* lo tomo // 1115. *tras* ingenuo *tach.* ya no deben permanecer ingenuamente activados // 1116. los pongo *ca. por* los ponemos // 1117. me privo *ca. por* nos privamos // 1118. que hasta entonces *ca. por* no me asiento // 1119. Y sin embargo prosigue la vieja marcha de la experiencia como hasta ahora *ca. por* que yo experimento, y de nuevo como hasta ahora // 1120. sobre el cual hasta ahora estaba *ca. en parte c. l. por* sobre el cual, y en particular como juzgante, me asiento // 1121. de la existencia espacio-temporal *ca. por* de lo mundano //

Anexo 36 (pp. **587–589**)

Dos h. procedentes del ejemplar **D** *que al igual que las h. que sirven de base a los Anexos 37 y 38, están en una cubierta formada con una carta de Friedrich Berger a Husserl del* 13 de septiembre de 1929. *Husserl colocó la cubierta entre las pp. 58 y 59 de la paginación original. La primera de las dos h. aquí impresas está paginada por Husserl c. az. como* I, *paginación que manifiestamente fue de inmediato cambiada a* 1. *Junto a una observación c. l. muestra varios subrayados c. az. El reverso comienza con un título que fue de inmediato tach.* Trascendencia. Propósito fundamental del Libro primero descubrimiento de la trascendencia. *La segunda h. está en el margen superior marcada como* 59_2, *esto es, como nueva versión del texto*

del segundo aparte en la p. 59 de la paginación original. Al lado de varias correcciones emprendidas en la escritura, no muestra ningún cambio. Así que puede conjeturarse que ambas h. se originaron independientemente una de la otra, y sólo más tarde fueron reunidas como <59>$_1$ *y* 59$_2$. *Por ello en la impresión se separan una de otra con un asterisco.*

1122. *tras* la conciencia *tach.* el sujeto de conciencia tiene una esencia propia que // 1123. *tras* e* *tach.* en su esencialidad propia // 1124. *tras* abstractiva *tach.* hacia la vivencia de conciencia, hacia la subjetividad de conciencia en general // 1125. *tras* del caso) *tach.* la vivencia singular de conciencia es esencialmente independiente, y de tal modo que la vivencia de conciencia de un hombre dado y una pura y consecuente // 1126. *antes de* científicamente *tach.* como científicamente pura // 1127. *tras* psicológica" *tach.* pura // 1128. *tras* consecuentemente *tach.* y actualmente // 1129. *tras* pero *tach.* en el interior de la // 1130. *tras* nuevo *tach.* y que complementa lo ya experimentado // 1131. que se cierra en una totalidad *ins. y ca. por* abierto sin fin // 1132. *tras* propia *tach.* ciencia apriórica (ciencia de esencias) *y tach.* y ante todo de una *así como* en particularidad de una apriórica // 1133. la subjetividad humana *ca. por* la conciencia, el alma y así // 1134. *tras* tipología *tach.* apriórica // 1135. concebible *ca. por* posible // 1136. un análisis de experiencia *ca. por* una tipificación // 1137. *tras* con la *tach.* construcción // 1138. *tras* todos los componentes *tach.* todas las *realidades* // 1139. *tras reales tach.* reales y eidéticamente posibles // 1140. *reales ca. por* empíricas // 1141. *tras* cerrada en sí *tach.* de experiencia posible y representación variable en la fantasía (*tach.* en fantasía variable en función) y cómo puede ser recorrida según ello *in infinitum* en intuición consecuentemente experimentante y que sigue fantaseando como un nexo de unidad infinito: de modo similar, puede, como puede mostrarse, en la dirección opuesta mediante una experiencia puramente psíquica consecuente, experimentar abstractivamente un campo de experiencia regionalmente cerrado, unitariamente cerrado, o ser perseguido intuitivamente cuasi-experimentando en fantasía variable como un reino conexo // 1142. *tras* ofrece *tach.* ofrece una naturaleza que hay que proseguir continuamente – un [...] que continuamente la // 1143. *tras* inquebrantable *tach.* continuamente // 1144. *antes de* Por un *tach.* Por un lado funda en el campo que hay que perseguir continuamente de la experiencia real puramente física la // 1145. *tras* se *tach.* hace accesible // 1146. *desde* de esperar lo mismo *hasta aquí ca. por* igualmente al menos de sopesar ante todo como cuestión necesaria *así como por* de plantear la tarea la // 1147. *tras* fuerza *tach.* y de las otras

* "e" que en español habría sido entonces "y".

// 1148. apriórica *ca. por* "puramente" *racional* // 1149. "exactos" *ca. por racionales* // 1150. eidética *ca. por* pura// 1151. psicológica *ca. por* anímica // 1152. psicología concreta *ca. por* psicología en general // 1153. como su *ratio* pura *ca. por* en pura *racionalidad* // 1154. *antes de* ciencias de hechos* *tach.* todas // 1155. *tras* psíquico *tach.* por el lado puramente como tal // 1156. *tras* pura *tach.* aunque no totalmente //

Anexo 37 (pp. **589–590**)

H. suelta de la misma carpeta que la de los textos que sirven de base a los anexos 36 y 38. Colocada por Husserl en el ejemplar **D** *entre las pp. 58 y 59 de la paginación original. La h. no está retrabajada.*

1157. una esfera de ser abiertamente ilimitada y sin embargo conclusa para sí *ca. por* y esfera de experiencia conclusa // 1158. de aquella *ca. por* de la // 1159. *tras* ser *tach.* respondida, racional o irracionalmente planteada y //

Anexo 38 (pp. **590-594**)

Texto de seis h. de la misma carpeta colocada entre las pp. 58 y 59 de la paginación original en el ejemplar **D**, *igual que las h. básicas para los textos impresos como Anexos 36 y 37. La primera h., señalada c. l. como* 59_1, *comienza con el fragmento tach.* 59 más concretamente dicho y ante todo de manera naturalmente psicológica, el alma humana (y animal), que concientemente *En el anverso de esta h., abajo, Husserl más tarde señaló como adición c. az. una h.* a *y* b. *La h. adicional señalada c. az. como* 59a *(impresa arriba en p. 590, línea 33 – p. 591, línea 5) lleva en el reverso el texto c. l. tach.:* La reflexión experimentante simple de la vida precientífica, por ejemplo la que desde la consideración experimentante de una *cosa* o un suceso del mundo circundante, se vuelve al experimentar mismo y se expresa como yo veo, yo oigo, o la mirada reflexivamente experimentante que a partir de la entrega simple a lo ameno se dirige al yo me alegro, igualmente al yo quiero, yo actúo — tal experiencia simple, vuelta a lo subjetivo, en tanto que capta actos del yo, estados del yo precisamente en cuanto del yo y los lleva a expresión, manifiestamente no es directamente en este respecto una reflexión "pura". *Además está anotado c. l. en esta h. el texto sólo por descuido no tach.* meras capas en *realidades* concretas del mundo <*algunas palabras ilegibles*> hay que investigar, sino que ella, tomada una vez en pureza esencialmente propia y tomada ya para fines psicológicos, por medio de un cambio de actitud metódico, que despierta aquella peculiar epojé, hay que experimentarla como ser absoluto y perseguirla en

*En plural en el original, aunque en el texto del Anexo (p. **589**) la misma palabra se encuentra en singular.

la investigación como una región de ser por principio peculiar, campo de experiencia de una experiencia por principio novedosa, que de hecho se convierte en ámbito de una ciencia novedosa, proseguible a lo infinito — la fenomenología trascendental. Ciertamente, para tener intelección de ello, y, como se exige, a partir de la actitud natural esencialmente precedente y de la psicología que surge en ella o que hay que bosquejar (*se trunca*) *Todo este reverso de la h. adicional pertenece al marco de aquella h. escrita c. l. en el "Legajo Gibson" que está publicada en el presente semitomo como Anexos 80, 81 y 83. En cuanto al contenido forma el segundo fragmento de texto un borrador previo de los fragmentos de texto de la h.* 59_1, *impresos arriba en p. 590, líneas 22-23 y p. 591, líneas 13-15, cuyo texto sigue en parte al de las adiciones* a *y* b. *Conforme a la adición descrita* para 59 *hay, según los datos de Husserl, que insertar la h.* para 59 b, *que, fuera del texto que hay que añadir, contiene también la inserción al tercer párrafo de la p. 59 de la paginación original. Esta adición está puesta aquí, significativamente, al final del Anexo (arriba, p. 593, línea 38 – p. 594, línea 4). Después de estas dos hojas adicionales corre el texto de la h.* 59_1 *hasta la mitad del reverso de la h., donde termina. Esto indica que también la h. designada c. az. como* 59_2 *y de tal manera la h. antes añadida, fue adicionada más tarde. Esto lo confirma también el comienzo de la h., que contiene el texto siguiente tach. c. az.:* más concretamente dicho, que el alma humana, en cuanto "yo" viviente conciente, puede ser experimentada e investigada en y por sí en pureza, y por cierto de manera doble: 1) psicológicamente, es decir, de modo que lo psíquico que se presenta en el interior del mundo concreto sólo como lado no-independiente de las *realidades animales* concretas en el marco de la intuición experimentante, es hecho temático puramente en sí, en su esencia propia regional y *A estas palabras (que por lo demás se apoyan en el texto a lápiz tach. citado arriba del anexo* para 59 a*) sigue un texto (a partir de* Justo bajo, *impreso arriba en p. 591, líneas 33 ss.) que se une a la h.* 59_1 *y muestra algunas elaboraciones c. l. Poco antes del final del anverso de la h.* 59_2 *hay una remisión c. l. al* adjunto π. *Esta h.* π, Continuación del 59_2, *es en todo caso una posterior inserción al texto (impresa arriba en p. 592, líneas 7-21). Representa la mitad superior original de la ya descrita h.* para 59 b. *Su texto original, que ahora está en el reverso tach. c. az., y es una forma primitiva del fragmento de texto en la h.* 59 a, *reza como sigue:* la subjetividad de conciencia, vida de conciencia de un ser experimentable de esencia propia, que hay que poner absolutamente en esta esencialidad propia <*hasta aquí tach. con tinta*>, de tal modo que no es afectado por la epojé fenomenológica descrita arriba. Con ello se mantiene en ella como residuo, como una región de ser por principio peculiar, no mundana, no una región parcial de la región

total del orbe *real*, separada por principio de ella y todas las regiones *reales* que se disponen en ella y la determinan, y de ninguna manera colindante con el orbe, <no> vinculada con él en un todo abarcador – y sin embargo, como se mostrará, "portando en sí" el orbe, "constituyéndolo intencionalmente" en una manera particular, peculiar. *El texto que sigue a este anexo π de la h.* 59_2 *se transforma continuamente en el texto de la h. conclusiva del anexo originalmente paginada c. l. como* 59_2, *cuya paginación Husserl cambió c. az por* 59_3.

1160. componente *real ca. por* mero componente// 1161. *tras* separada *tach.* totalmente // 1162. *antes de* descrita *tach.* fenomenología // 1163. mostrará *ca. por* pondrá de manifiesto // 1164. eidéticamente *ca. por* idealmente // 1165. entretejerse y recorrerse *ca. c. l. por* explorarse // 1166. subjetividad de conciencia *ca. por* psicología // 1167. *tras* luego *tach.* quizá // 1168. *tras* ciencia *tach.* apriórica y empírica // 1169. totalidad *ca. por* unidad // 1170. *tras* experiencia *tach.* sistemática *y tach.* y la tipología empírica que a partir de ella resalta // 1171. el lado psíquico de esta región bilateral *ca. por* la región biológica *y tras* región *tach.* (zoológica en el sentido más amplio, bilateralmente concreta) // 1172. esta *ca. c. l. por* una // 1173. de la psicología *ca. c. l. por* del psicólogo // 1174. ella adopta *ca. c. l. por* se pone de manifiesto *tach. con tinta* // 1175. región *ca. por* región de ser // 1176. *tras* autónoma *tach. c. l.* que puede ponerse de manifiesto // 1177. *tras* no *reales tach.* (o *irreales*) // 1178. *tras* ciencia *tach.* trascendental // 1179. *tras* accesible *tach.* en cuanto mediante un cambio de actitud posible *a priori* // 1180. o sea, de la *ca. por* precisamente la // 1181. mediante un cambio de actitud posible *a priori* en todo momento *ca. por* en cuanto // 1182. *tras* sentido *tach.* posible // 1183. Lo que queda *ca. por* El residuo fenomenológico por decirlo así // 1184. intuición *ca. por* experiencia // 1185. *tras* psicológica *la ins. tach. de nuevo* la que como experimentable puede llegar a ser el campo de una ciencia por principio novedosa –de la fenomenología trascendental // 1186. *tras* peculiar *tach.* y nueva // 1187. *tras* expresiones *tach.* trascendental //

Anexo 39 (p. **594**)

Texto de una h. procedente del ejemplar **D** *y colocada en él entre las páginas 64 y 65 de la paginación original.*

1188. *antes de* pero también *tach.* pero también en qué (*ins. tach.:* temporalización) modo de temporalización <*se trunca*> //

Anexo 40 (pp. **594–595**)

Texto de una h. procedente del ejemplar **D** *y colocada en él entre las páginas 66 y 67 de la paginación original. La h. está ligeramente retrabajada c. l.*

1189. *tras* máquinas *tach.* etc. // 1190. *tras* que el *tach.* trabajador manual // 1191. "representar", en particular de un *ca. por* captar, determinar //

Anexo 41 (pp. **595-597**)

Texto de tres h. que Husserl colocó en el ejemplar **A** *entre las pp. 68 y 69 de la paginación original. Las tres h. están ligeramente retrabajadas c. l. La primera está paginada con tinta como* 1. *Esta designación la cambió Husserl c. az. a* 69_1 *y reunió esta h. con las hojitas designadas como* 69_2 *y* 69_3. *Éstas proceden de una h. mayor cortada por la mitad, en cuyo reverso primero está anotado el texto que hoy lleva. La primitiva mitad superior de la h. mayor lleva en su reverso ahora el texto conclusivo de la adición designada como* 69_3, *mientras que el reverso de la primitiva mitad inferior contiene el texto de* 69_2. *El texto primitivo tach. de la h. mayor reza:* Igualmente la expectativa <*hasta aquí tach.*>. En general puede esta pertenencia de todas mis vivencias a un <*tach.:* todo, aunque todo abierto sin fin de mi "corriente de vivencias"> totalmente cerrado, todo en sí ligado en su esencia propia, que se ha hecho evidente de la siguiente manera. Toda vivencia que capto en reflexión inmanente, ante todo toda vivencia "internamente percibida", que es real como presente vivo fluyente, tiene su horizonte inmanente-temporal <*tach.:* su pasado y futuro primero oscuros. Él se descubre mediante>. Él pertenece a la vivencia ante todo como horizonte-"vacío", como horizonte de un pasado y futuro oscuros (inintuitivos). El despertar asociativo (eventualmente también dirigido adrede) lo hace progresivamente claro y hace ahí evidente la vivencia que emerge intuitivamente, captada como tal en pura reflexión vivencial; de lo antes ya coperteneciente al presente vivo <*tach.:* aunque quizá perteneciente de modo totalmente indestacado como> como comención oscura, aunque quizá totalmente indestacada de un "ya no" o "todavía no" presente. Todo lo así intuitivo en particularidad, que resalta o que es sacado adrede, tiene a su vez su horizonte, que de manera semejante puede ser consultado y aclarado de modo intuitivamente realizador. Evidentemente, ahí el horizonte de futuro de un pasado ya despertado y claro, es a su vez pasado, y un pasado que en la dirección al presente vivo puedo continuamente descubrir e intuir en cuanto continuamente unitario. La coincidencia que salta hacia atrás, que es evidente desde cada sitio como posible despertar del pasado, traza siempre de nuevo un trecho continuo en dirección al presente. *Este texto es una forma primitiva del texto en la h.* 69_1 *(impreso arriba, p. 595, línea 16 – p. 596, línea 21). A su lado, la mitad superior de la original h. del borrador, esto es, el reverso actual de la h.* 69_3, *contiene el siguiente borrador de dedicatoria para el envío de un ejemplar*

de obsequio de Lógica formal y lógica trascendental, *aparecido en julio-agosto de 1929:* A Th.G. Masaryk, el lógico, el <*tach.:* muy estimado> guía en mis primeros estudios filosóficos <*tach.:* el lógico>, en agradecimiento y humilde obsequio.

1192. necesidad esencial *ca. por* esencialmente // 1193. *tras* todas *tach.* mis // 1194. el *ca. c. l. por* uno // 1195. *tras* vuelve *tach. c. l.* en cada caso // 1196. *tras* singularidades *tach. con tinta* intuitivas // 1197. *tras* ya *tach.* aunque quizá también de modo del todo falto de relieve // 1198. a saber *ca. c. l. por* precisamente // 1199. *tras* dación *tach.* evidente // 1200. *tras* además *tach.* decisivo // 1201. además *ca. por* y finalmente // 1202. de cada vivencia lleva a cada otra una corriente enlazadora que puede descubrirse *ca. por* de cada vivencia a cada otra es inherente una corriente enlazadora // 1203. en la marcha exacta de la edificación jerárquica de la *ca. por* la fundamentación más precisa de la // 1204. *tras* vivencias *tach.* en su esencialidad propia, tal como en // 1205. *tras* este *tach. c. l.* su // 1206. *tras* ni *tach.* con el menor momento // 1207. *tras* con *tach.* percepciones // 1208. tengo conciente *ca. por* miento // 1209. nuevas *ca. por* otras // 1210. *tras* "de ello mismo", *tach.* miento // 1211. cada una de estas *ca. por* las otras // 1212. *tras* por respecto *tach.* no yace encerrado como ingrediente en cuanto parte o momento // 1213. *tras* que rebasan *tach.* lo esencialmente propio (el contenido adecuadamente percibido) //

Anexo 42 (p. **597**)

H. escrita c. l. que Husserl colocó en el ejemplar **D** *entre las pp. 70 y 71 de la paginación original. El texto está anotado en el reverso de una factura de la editorial Max Niemeyer del* 9 de septiembre de 1929, *en la que la editorial da cuenta del envío de ejemplares de obsequio de la* Lógica formal y lógica trascendental *a* Neumann, Binder, Jensen, Hilbert, Broad, Schweitzer, Albrecht, Dawes Hicks. *En el reverso, además del texto impreso como Anexo 42, Husserl anotó, también c. l., los nombres* Jakob, Arnim, Schestov, Schneider, *personas a quienes en todo caso debieron haberse enviado ejemplares de obsequio del mismo libro. El texto del anexo reproducido arriba tiene ante todo anotado con tinta y en seguida tach. el borrador de mejora* Consideremos ahora el mundo de las *realidades así como el esbozo* Tras la consideración de las vivencias en sí como corriente de vivencias consideremos *Además el borrador escrito c. l. y en seguida tach.* Cómo hay que entender ahora este "entrelazamiento" de mundo *real* y <conciencia>, pues ciertamente la conciencia en la corriente de conciencia debe ser en cada caso un nexo cerrado.

1214. *tras* nosotros *tach.* lo que él según ser y ser-así// 1215. *tras* es *tach.* experimentado, mentado // 1216. *tras* y *tach.* síntesis respectivas // 1217. *tras* mundanamente *tach.* pues ciertamente ser personal //

Anexo 43 (p. **597–598**)

Texto de una h. escrita sólo por el anverso, que originalmente fue colocada en el ejemplar **A**, *pero más tarde fue puesta entre las pp. 80 y 81 de la paginación original en el ejemplar* **D**. *En el reverso se encuentra la siguiente oración no tach.* En esta presentación de las *Ideas* todo ello no puede ser seriamente expuesto en este lugar.

1218. *tras* punto *tach.* de la duración, que es la de la *cosa* y la //

Anexo 44 (p. **598**)

Anotación en el reverso de un impreso. La h., originalmente colocada en el ejemplar **A**, *fue más tarde colocada entre las pp. 86 y 87 de la paginación original en el ejemplar* **D**.

Anexo 45 (pp. **598–601**)

Texto de una h. doble anotada c. l. que Husserl colocó entre las pp. 86 y 87 de la paginación original en el ejemplar **D**. *Como texto escrito c. l., este ms. pertenece al contexto de los Anexos 80, 81 y 83 del Legajo Gibson (comp. también la nota crítica al Anexo 38). El ms. no fue retrabajado.*

1219. de *cosas ca. por* de vivencias // 1220. *tras* "*real*" *tach.* dado // 1221. *tras* con *tach.* sentido // 1222. recuerdo *ca. por* rememoración // 1223. *tras* limitada *tach.* (siempre con horizontes // 1224. Así, pues, también ésta *ca. por* que por su lado // 1225. la que tiene para mí la experiencia del mundo *ca. por* si una indubitabilidad apodíctica // 1226. una *ca. por* la // 1227. heterogéneas *ca. por* cambiantes // 1228. *antes de* experiencia *tach.* la mención y // 1229. insinúa *ca. por* expresa // 1230. a todo *ca. por* tanto // 1231. última *ca. por* única //

Anexo 46 (p. **601**)

H. anexa escrita c. l. (comp. la nota crítica al Anexo 45) que fue colocada por Husserl en el ejemplar **D** *entre las pp. 96 y 97 de la paginación original. En el reverso está anotado un extracto de* Ser y tiempo *de Heidegger, obra que Husserl estudió detenidamente en julio-agosto de 1929 (comp. la "Introducción del editor" de I. Kern a* Husserliana XV, *pp. XXII s.). El texto de este extracto escrito con tinta del comienzo del § 9 de la obra de Heidegger, reza:**

* En la traducción de este extracto me atengo a la terminología de la versión de José Gaos de esta obra (México, FCE, 1951).

Ser ante los ojos	Ser como ser ahí
Qué-es: peculiaridades	Qué es en "modos de ser" peculiaridades del carácter, ...
<Al> ente ante los ojos le es su ser indiferente o ni indiferente ni no indiferente.	Al ser ahí en cambio "le va su ser"

< *c.l.* > Significatividad?

1232. Este *ca. por* La experiencia del mundo es la // 1233. cuerpos materiales-corpóreos *ca. por* cuerpos // 1234. *tras* cuerpos *tach.* no cultura // 1235. *tras* físico *tach.* corpóreo //

Anexo 47 (pp. **601–603**)

Texto de dos h. no retrabajadas, que Husserl colocó entre las p. 98 y 99 de la paginación original en el ejemplar **D**.

1236. experiencias *ca. por* percepciones // 1237 experimentable *ca. por* perceptible // 1238. tipología *ca. por* forma //

Anexo 48 (pp. **603–604**)

Texto de una h. que Husserl colocó en el ejemplar **D** *entre las pp. 100 y 101 de la paginación original. La parte del texto que en la impresión (arriba) está separada de la anterior por un asterisco, está en el ms. dividida del fragmento anterior por una raya que atraviesa la hoja a todo lo ancho. La h. muestra un gran número de subrayados c. l.*

1239. *tras* cambiantes *tach.* precisión // 1240. motivada *ca. por* surgida y propiciada // 1241. directamente de la intuición *ca. por* de la intuición directa // 1242. *tras* en las que *tach.* el estilo de la experiencia en cada caso separado, tal como él se delinea determinadamente a partir de su marcha // 1243. *tras* experiencia *tach.* Esta tarea de determinación lógico-teórica o lógica es determinación // 1244. *tras* mientan *tach.* así como toda relatividad contingente // 1245. *tras* particular *tach.* sus circunstancias // 1246. *tras* como *tach.* existente por la experiencia // 1247. *tras* cambio de *tach.* los fines prácticos y //

Anexo 49 (pp. **604–605**)

Texto de una h. escrita c. l. sólo por el anverso, que Husserl colocó entre las pp. 102 y 103 de la paginación original en el ejemplar **D**.

1248. *tras* naturaleza *tach.* o teóricamente // 1249. lógicamente *ca. por* teóricamente // 1250. *tras* viene *tach.* para mí //

Anexo 50 (p. **605**)

Texto de una h. no retrabajada que fue colocada entre las pp. 168 y 169 de la paginación original en el ejemplar **A**.

Anexo 51 (p. **606**)

Texto en el anverso de una h. ya no retrabajada, que Husserl, igual que la h. que sirve de base al Anexo 52, colocó entre las pp. 178 y 179 de la paginación original en el ejemplar **A**.

Anexo 52 (pp. **606–607**)

Texto de una h. que Husserl, igual que la que sirve de base al Anexo 51, colocó entre las pp. 178 y 179 de la paginación original en el ejemplar **A**. *La h. muestra algunos subrayados c. ro.*

Anexo 53 (pp. **607–608**)

Texto de una h. que originalmente procede del ejemplar **A**, *que Husserl, igual que la h. que sirve de base al Anexo 54, más tarde colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 206 y 207 de la paginación original.*

Anexo 54 (pp. **608–609**)

H. procedente originalmente del ejemplar **A**, *que Husserl, igual que la h. impresa en el Anexo 53, colocó más tarde entre las pp. 206 y 207 de la paginación original en el ejemplar* **D**. *La h. muestra en dos lugares subrayados c. ro.*

1251. *tras* y las *tach.* correspondientes //

Anexo 55 (pp. **609–610**)

Texto de una h. hallada en el ejemplar **A**, *que Husserl, igual que la que es base del Anexo 56, colocó entre las pp. 228 y 229 de la paginación original de la obra. La h. muestra algunas pocas marcas y subrayados c. ro. y c. az.*

1252. *antes de* También *tach.* a la 230. Esta actualidad //

Anexo 56 (pp. **610–611**)

Texto de una h. ligeramente retrabajada c. l., que Husserl, igual que la que sirve de base al Anexo 55, colocó entre las pp. 228 y 229 de la paginación original en el ejemplar **A**. *La h. está sólo escrita por el anverso.*

1253. en una clase de casos *ca. por* en general // 1254. *tras* modificado *tach.* una posición inmodificada, a una posición pura y simple llamamos en oposición // 1255. *tras* pondríamos en contraste *tach.* posicion "real", la posición pura y simple, la posición inmodificada bajo el título de posición "real" // 1256. *tras* neutralmente *tach.* Por otro lado contrastamos en otras clases de casos realidad y posibilidad, y en particular también ahí donde la posibilidad es una particularidad fundada en la esencia de una cosidad, la de una realización en una //

Anexo 57 (p. **611**)

Texto en escritura corriente en el reverso de un impreso de los últimos meses del año 1909. La h. fue colocada, igual que la h. que sirvió de base al Anexo 58, entre las pp. 232 y 233 de la paginación original en el ejemplar **A**. *Abajo Husserl anotó en estenografía, y luego tachó, el fragmento:* También está más adelante.

1257. vivencias *ca. por* actos, entre ellos los //

Anexo 58 (p. **611**)

Texto en escritura corriente de una h. que Husserl, igual que la h. que sirvió de base al Anexo 57, colocó entre las pp. 232 y 233 de la paginación original en el ejemplar **A**.

1258. *antes de* un *tach.* ejecuta //

Anexo 59 (p. **612**)

Texto de una h. escrita principalmente en letra corriente, que Husserl colocó entre las pp. 234 y 235 de la paginación original en el ejemplar **A**. *La h., escrita en el anverso y no retrabajada, lleva antes de la indicación de Husserl* p. 234, *la anotación* Ideas. *La última palabra está escrita de tal forma que parece semejarse a la letra de Edith Stein.*

1259. potencialidad *ca. por* posicionalidad //

Anexo 60 (p. **612**)

H. escrita principalmente en letra corriente, que Husserl colocó entre las pp. 236 y 237 de la paginación original en el ejemplar **A**. *La h., escrita sólo por el anverso, muestra un subrayado c. ro. y varios c. az.*

Anexo 61 (p. **613**)

Texto de una hojilla originalmente procedente del ejemplar **A**, *pero que Husserl más tarde colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 238 y 239.*

Anexo 62 (pp. **613–614**)

Texto de una h. que Husserl colocó en el ejemplar **A** *entre las pp. 242 y 243 de la paginación original. La h., escrita por los dos lados, no fue retrabajada.*

1260. posicional *ca. por* tético //

Anexo 63 (pp. **614–615**)

Texto de una h. escrita por los dos lados y no retrabajada que Husserl colocó entre las pp. 246 y 247 de la paginación original en el ejemplar **A**.

Anexo 64 (p. **615**)

Texto de una papeleta escrita en letra corriente que originalmente estuvo en el ejemplar **A** *y que Husserl más tarde colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 248 y 249 de la paginación original.*

Anexo 65 (p. **615**)

Texto de una h. escrita prncipalmente en letra corriente, que Husserl colocó entre las pp. 252 y 253 de la paginación original en el ejemplar **A**.

Anexo 66 (p. **616**)

Texto de una papeleta escrita sobre todo en escritura corriente que Husserl colocó en el ejemplar **A** *entre las pp. 270 y 271 de la paginación original.*

Anexo 67 (pp. **616–617**)

Texto de dos h. que Husserl marcó con tinta como 1 *y* 2. *Fueron colocadas en el ejemplar* **A** *entre las pp. 272 y 273 de la paginación original. Estas h. muestran algunas huellas de haber sido retrabajadas.*

1261. *tras* concierne *tach.* empero // 1262. *tras* el mismo? *tach.* Sí. //

Anexo 68 (p. **618**)

Texto de un h. suelta escrita sólo por el anverso, que, igual que las que sirvieron de base a los Anexos 69 y 70, procede del ejemplar **A**, *y fue colocada más tarde por Husserl en el ejemplar* **D** *entre las pp. 282 y 283 de la paginación original.*

1263. posición racional *ca. por* carácter racional //

Anexo 69 (pp. **618–619**)

Texto de una h. escrita en su mayor parte en escritura corriente, que al igual de las h. que sirvieron de base a los Anexos 69 y 70, procede del ejemplar **A**, *y Husserl entre tanto la colocó en el ejemplar* **D** *entre las pp. 283 y 284 de la paginación original.*

Anexo 70 (pp. **619–622**)

Texto de tres h. ya no retrabajadas que están redactadas, ante todo al comienzo, en letra corriente, al final en cambio principalmente con estenografía. Al igual que los textos que sirven de base a los Anexos 68 y 69, proceden originalmente del ejemplar **A**, *pero luego fueron colocadas por Husserl entre las pp. 282 y 283 de la paginación original en el ejemplar* **D**.

1264. juicios, estados de ser *ca. por* (entre comillas) //

Anexo 71 (pp. **622–623**)

Texto de una h. escrita en parte en letra corriente, en parte en estenografía, que viene originalmente del ejemplar **A** *pero más tarde colocada entre las pp. 290 y 291 de la paginación original en el ejemplar* **D**. *El reverso de esta h. trae el siguiente fragmento de texto escrito con tinta y tach., que es patentemente un trabajo preliminar del texto publicado como Anexo 70:* ¿relativo a un ser que ha llegado a ser intelectivo de algo que no era intelectivo, al llegar a ser intelectivo de una mención judicativa no intelectiva?

Intelección = claro como la luz del día. Me es claro. No tenía antes ninguna luz, ahora tengo la luz que me ilumina el estado de cosas. ¿No es en todo caso una expresión del contraste frente a los casos donde lo mismo es mentado, pero mentado "sin intelección"? Es seguro que nunca empleamos la palabra intelección para enunciados sobre singularidades individuales. Por otro lado, sí para leyes. De un investigador natural se dice, cuando ha descubierto una ley natural, que ha ampliado nuestra intelección (y la suya). Ahora, ello es siempre una verdad que ha sido derivada *ex datis* en procesos de pensamiento mediatos y luego es conciente como necesidad mediata y "vista con intelección". En parte ciertamente sobre la base de hipótesis.

Anexo 72 (pp. **623–624**)

Texto de una h. originalmente procedente del ejemplar **A***, que Husserl más tarde colocó en el ejemplar* **D***, entre las pp. 296 y 297 de la paginación original.*

1265. hace posible *ca. por* exige //

Anexo 73 (pp. **624–625**)

Texto de una h. redactada parcialmente en letra corriente, parcialmente estenográficamente. Procedente originalmente del ejemplar **A***, Husserl la colocó más tarde en el ejemplar* **D** *entre las pp. 298 y 299 de la paginación original.*

1266. *tras* descomponen *tach.* aquí //

Anexo 74 (p. **625**)

Texto de una media h., cuya seguda mitad es la h. que sirve de base al Anexo 75. La h., escrita sólo en el anverso, viene originalmente del ejemplar **A**. *Más tarde Husserl la colocó entre las pp. 308 y 309 de la paginación original en el ejemplar* **D**.

Anexo 75 (p. **626**)

Texto de una media h., cuya primera mitad es la publicada en el Anexo 74. La h., escrita en parte en letra corriente, en parte estenográficamente, representa el reverso de un borrador de una carta de Husserl a August Messer de comienzos de 1915 (?). Procedente originalmente del ejemplar **A***, Husserl más tarde colocó esta h. en el ejemplar* **D** *entre las pp. 310 y 311 de la paginación original.*

IV. Del "Legajo Gibson"

Anexo 76 (pp. **627–629**)

Texto de las h. 126–128 del legajo colectivo B I 9 II. Husserl le dio c. az. en la cubierta el título Reducción. Psicología y fenomenología trascendental. *La cubierta especial 114/134, cuyo contenido se reproduce por completo*

en éste o en los siguientes anexos, fue hecha de una carta de Edith Stein a Husserl del 10 de septiembre de 1929. *En la parte anterior de la cubierta especial Husserl escribió c. az.* Gibson, pensado para reelaboración de Ideas-I <*ms.:* II>. Acerca de psicología. Camino sobre la reducción psicológica. *Esta anotación está escrita sobre un texto estenografiado c. l. y luego tach. Su tenor literal es el siguiente* 59_2 <*esto es, a la p. 59 de la paginación original de las* Ideas *I, 2o. aparte, al cual este texto debía preceder*> Pero ella sin embargo no plantea el yo-de-conciencia y la conciencia con el contenido que en la <*tach.* abstracción psicológica> aprehensión naturalmente psicológica tiene el sentido de componente anímico y abstracto del hombre *real.* En este sentido la conciencia es experimentable como ente absoluto, o sea, en general y en verdad susceptible de ser puesta, juzgada, conocida, de modo consecuente, en una continuidad de experiencia trascendental, o como conciencia de un ser propio y una esencia propia absolutos, que por la reducción fenomenológica no está desconectada, sino al contrario, sólo por su ejecución se hace accesible intuitivamente, a saber, en este sentido absoluto. Según esta breve prefiguración, se entiende que de hecho quede por así decir un residuo fenomenológico, o sea, que la inhibición de todos los juicios sobre el mundo, y con ellos de todos los juicios psicológicos, no deje acaso ya nada en pie que sea experimentable y cognoscible, sino más bien una región de ser infinita, por principio peculiar, <*tach.:* la del ser trascendental> *Este texto, patentemente una versión preliminar de partes del ms. impreso como Anexo 38, fue quizá tachado una vez que Husserl hubo tomado para el ms. de aquel anexo lo relevante en él. – Las h. 126-128 en esta cubierta están ligeramente retrabajadas c. l. y muestran subrayados c. az. y c. ro. A juzgar por su aspecto, estas h. deben de proceder de mediados de los años veintes.*

1267. *tras* mancomunada *tach.* tiene un ser propio, o en general // 1268. *desde* De la vida *hasta aquí ca. por* Manera del // 1269. accidentalmente despertados *ca. por* que sobrevienen real o posiblemente // 1270. *tras* para mí *tach.* en parte perceptivamente ahí, en parte (a través de recuerdo en anticipación, a través de expectativa y acción) vida automáticamente accesible. Y en particular, es aquí un campo de posible [...] de propósito //

Anexo 77 (pp. **630–632**)

Texto de las h. 102–104 del legajo B II 4. Su cubierta general lleva el título Reducción – epojé *(c. l. verde). La cubierta especial 87/109, la cubierta original del "Legajo Gibson", lleva c. ro. la leyenda* Ideas *y dos veces c. az.* B II 16 *así como* Adiciones-Gibson a las "Ideas", t. I. *La otra observación* Incluida idea de la normalidad en su significado trascendental – la

objeción de la locura <*c. ro.*:> en las 12 hojas *la tachó Husserl c. az. y además anotó* Sacado, en carpeta propia. *Esta anotación se refiere al actual ms. B IV 3, que lleva la leyenda* Pertenece al Legajo Gibson para las Ideas I. 12 hojas, incluida la objeción de la locura. *Husserl sacó estas h. de su cubierta original del Legajo Gibson porque según la leyenda de la cubierta de B IV 3 finalmente las dispuso* Para las conferencias de París, *en cuyo contexto fueron también publicadas en* Husserliana XV, *pp. 22–39, como Texto No. 2. – Además, sobre la cubierta original del Legajo Gibson en el legajo B II 4 Husserl anotó todavía c. az.* Incluido también un intento de reelaboración del capítulo 2 <*ms.*: 3> Sección 2 de las Ideas para Gibson. Material acerca de la reducción. *C. l. lila lleva la cubierta todavía las leyendas* Epojé. Borradores importante<s> casi <?> por completo, aptos como anexos para una nueva edición de las Ideas. *En esta cubierta especial Husserl reunió, fuera de algunas h. procedentes quizá de 1929, principalmente textos antiguos, entre ellos las h. 102–104 fechadas c. l.* 1927. *Están paginadas c. az. de* 1–3. *Al inicio anotó Husserl c. az.* estas hojas buenas; *al margen de la h. 103 las palabras luego borradas* menos buenas, *y en la h. 104 borró la anotación* tampoco particularmente provechosa. *La h. 102 es el reverso bosquejado de otro ms., cuyo anverso original está tach. c. ro. y tinta. Su texto original dice a la letra:* (lo que por ello resulta subjetivamente que se expresa en la corporeidad del ser y la vida anímicos) dada es "corporeidad en unidad con un sujeto", y este sujeto "vive" esto y aquello, tiene experiencias de *cosas* "como apariciones". Lo que en sí vive son síntesis reales y posibles en las cuales se constituye la unidad de experiencia y ésta, así como en cada caso es punto de unidad, copertenece al sujeto y sus síntesis, y las potencialidades correspondientes pertenecen a él como sus facultades. "En sí", en el mundo *objetivo* están las *cosas*, las *realidades* en general, en el hombre respectivo, a saber, en su alma, hay representaciones de las *cosas*, etc. Cada uno tiene sus vivencias de experiencia, cada uno sus *cosas* aparentes como tales, cada uno sus juicios, juicios de experiencia, juicios teóricos, etc. Cada uno su vivir el valor, etc. Está presupuesto que las experiencias y los objetos de experiencia "como tales" tienen en el mundo *objetivo* verdades correspondientes, que cuando la experiencia y el pensar de maneras lógico-experienciales tratan de los sujetos, dan de hecho verdades como resultado. El psicólogo está seguro de poder pensar correctamente; si admitimos que piensa correctamente, entonces tenemos este orden: mundo presupuesto que cada quien experimenta y puede experimentar, considera o puede considerar, etc., y en él los sujetos que experimentan y los cuerpos de los sujetos. En los sujetos <*se trunca*>. *Las h. 102–104 están retrabajadas y muestran numerosos subrayados con tinta, y l., ro. y az.*

1271. todavía no *ca. c. l. por* no // 1272. *tras* a *tach.* una comprobación gnoseológica // 1273. obviamente *ca. por* ellas mismas experimentadas, queremos decir // 1274. psíquico *ca. por* anímico //

Anexo 78 (pp. **633–640**)

Texto de las h. 129–133 de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de donde también se extrajeron los Anexos 76 y 79–84. Estas h. paginadas por Husserl c. l. como 1–5 *muestran elaboraciones y subrayados con tinta, l., ro, y az. Como muestra su referencia al "Discurso sobre Kant", tienen su origen después de 1924, y patentemente algunos años después. Por otro lado fueron redactadas antes del otoño de 1929. Por ello la fecha probable es el año 1928.*

1275. *desde* La psicología pura se atiene *hasta* concomitante *ca. c. l. por la ins. tach.* y justo de modo que su ser no sería cancelado por una decisión por el no-ser del mundo *real,* sino, como todavía lo veremos con intelección, estaría presupuesto. // 1276. representarme *ca. por* pensar // 1277. momento *ca. por* punto // 1278. representarme *ca. por* presuponerme // 1279. *om. c. ro.* además anexos I, II. *Estos anexos no pudieron ser encontrados o identificados entre los papeles póstumos de Husserl* // 1280. *tras* es en sí *tach. c. l.* lo que es // 1281. *tras* ahora *tach. c. l. la ins.* en esta absolutez // 1282. *desde* El idealismo trascendental *hasta aquí puesto c. az. entre paréntesis angulares, acaso para destacarlo* // 1283. *desde* Según ello *hasta aquí ca. por* Puede por ello decirse que a la vez es conformada // 1284. *al margen c. az. anotado y de nuevo tach.* 1924 // 1285. *antes de* experiencia de sí *tach. c. l.* percepción de sí // 1286. *desde* Si hago eso *hasta aquí puesto c. az. entre paréntesis angulares, acaso para destacarlo* // 1287. *tras* investigación *tach.* de aquellas // 1288. *antes de* ¿Pero *se abre un paréntesis angular c. az. (que nunca se cierra)* //

Anexo 79 (pp. **640-641**)

Texto de la h. 115 de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la que proceden también los Anexos 76, 78 y 80–84. Además de las modificaciones al texto hechas en la redacción del otoño de 1929, la h. no muestra posteriores elaboraciones. El texto impreso arriba va antes del texto tach. Psicología a partir de fuentes de la experiencia interna es el método primigenio de acceso de lo anímico, la forma de experiencia en la que se muestra directamente en su índole peculiar fundamentalmente diferente de todo ser físico.

1289. *tras* interna *tach.* pues esta es la directa // 1290. por incompleta e imperfectamente que sea *ca. por* muestre una índole peculiar diferente de todo lo físico, o imperfectamente // 1291. extraemos *ca. por* agradecemos // 1292. exigencia *ca. por* idea // 1293. puramente

ca. por exclusivamente // 1294. *tras* anímico *tach.* este componente meramente no-independiente en el mundo *real.* // 1295. *tras* mundo *tach.* Ésta sería entonces una psicología en sí primera, una psicología pura, una disciplina que investiga lo anímico dado en la esfera puramente psíquica, aquella esfera que se investiga mediante la intuición interna de modo puramente fenomenológico, describiendo exclusivamente las daciones <de la> intuición interna. // 1296. *tras* por *tach.* investigación // 1297. o *ca. por* esto es // 1298. *tras* etc. *tach.* De hecho // 1299. *tras* fenomenológica *tach.* descriptiva // 1300. *antes de* reacciones *tach.* constantes // 1301. *tras* psicológicos *tach.* nunca ha cesado // 1302. *tras* tiempos *tach.* a los nuevos afanes por // 1303. *tras* fuerza *tach.* que la psicología científica sea solo posible // 1304. *tras* de nuevo *tach.* insostenibles // 1305. *tras* modo *tach.* en lo hondo //

Anexo 80 (p. **641**)

Texto en la h. delantera de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la cual están sacados también los Anexos 76, 78–79 y 81-84. El texto estenografiado c. l. lleva la designación <c. az.> Anexo II *<c. l.>* a la *< p. >* 60 *<de la paginación original>.*

1306. La nueva región de ser *ca. por* la del ser trascendental // 1307. *tras real tach.* del mundo // 1308. fenomenológicamente reducido *ca. por* trascendental // 1309. *tras* yos *tach.* trascendentales // 1310. *tras* ciencia *tach.* de mi //

Anexo 81 (p. **642**)

Texto de la h. 125 de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la cual están sacados también los Anexos 76, 78–80 y 82–84. El texto estenografiado c. l. está en una h. cuya mitad inferior fue arrancada. En el reverso de la h. está anotado c. l. el siguiente texto tach., que patentemente es una preparación del texto válido, aquí impreso como Anexo 81: así como también el método a través del cual lo conseguiremos, como epojé trascendental o también como reducción trascendental, esto es, a la conciencia trascendental. Pues *<tach.:* la fundamentación de una psicología científica exacta (esto es, de una psicología <como> ciencia positiva> que tiene que aspirar a racionalidad o exactitud en un sentido similar al de la ciencia natural de la modernidad), exige el cultivo sistemático de una psicología pura, de una psicología a partir de la experiencia "puramente" anímica, y por otro lado la fundamentación de una filosofía radicalmente científica, de manera semejante exige la fundamentación de una ciencia puramente trascendental, de una ciencia de la subjetividad trascen-

dental. <*tach.:* Donde es a la para la autoexposición por principio del método filosófico sumamente importante> El parentesco esencial de la reducción <*se trunca*>

1311. *tras* en general *tach.* (como la que en efecto // 1312. *tras* trascendental *tach.* como se verá con intelección que la fenomenología trascendental está fundada autónomamente <...> requiere de una psicología fenomenológica, solamente la //

Anexo 82 (pp. **642–643**)

H. 123 de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la cual proceden también los Anexos 76, 78–81 y 83–84. Fuera de algunos cambios hechos durante la redacción no muestra la h. otras huellas de haber sido retrabajada.

1313. de idéntica *ca. por* una idéntica // 1314. *tras* investigación *tach.* puramente // 1315. *tras* también *tach.* fenomenológicamente // 1316. *tras* fenomenología *tach.* y de fenomenológico //

Anexo 83 (pp. **643–651**)

Texto de las h. 116–122 de la carpeta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la cual se tomaron también los Anexos 76, 78–82 y 84. Las h. estenografiadas c. l. 117–120 están paginadas por Husserl c. ro. 2–5, *numeración a la que recae la designación como* Anexo a 2 *en la h. 116, escrita c. l. e intercalada en el anverso de la h. 117. Las h. 121 y 122 añadidas c. l. como* 6 *y* 7, *estenografiadas con tinta, coinciden temáticamente con las h. precedentes, pero el contexto de ambas no ha de entenderse necesariamente como una continuación de las primeras cinco h. por las dos últimas. Por ello ambos grupos de textos fueron separados en la impresión por un asterisco. – En el reverso de la h. 116 se encuentra el siguiente texto tach. anotado c. l., en cuyo margen Husserl puso un signo de interrogación en todo caso tach.:* Ahora delimitamos nuestro tema. Se llama conciencia pura en su ser esencialmente propio, en sus posibilidades eidéticas, sus propiedades esenciales eidéticamente generales. Más distintamente: observamos en pura propiedad lo esencialmente general de la vivencia de conciencia en general. La pureza, que ahora <se pone en cuestión> —donde estamos sobre el suelo del mundo predado y, por ello, en toda ocupación científica con yo y conciencia somos psicólogos—, tiene un sentido psicológico particular, que *eo ipso* hay que distinguir nítidamente del trascendental (en el que el suelo del mundo nos sería retirado), pero, como se mostrará, un sentido tal que establece entre ambos un paralelo y una comunidad de esencia. <*tach.:* Para expresar terminológicamente estas purezas en el paralelo y denotar paralelamente el método de la purificación> Si distinguimos entre conciencia pura (subjetividad pura) en sentido

trascendental y pura en el psicológico, el paralelo se funda en un método paralelo de purificación (de la "reducción" a lo puro), y terminológicamente distinguimos según ello reducción fenomenológico-trascendental y reducción fenomenológico-psicológica. *Este texto representa patentemente el borrador de una modificación de la segunda sección del § 34 de las* Ideas *I (en la p. 60 de la paginación original). – La h. 117, paginada por Husserl c. ro. como 2, comienza con las palabras sueltas* a describir. *A ellas sigue tach.:* Yace ahí encerrada la convicción de que las vivencias de conciencia le están dadas al psicólogo de manera totalmente inmediata puramente en sí, que ellas en y por sí se *<se trunca>. También por esta formulación se muestra, pues, esta h. como una segunda. Una h. 1 correspondiente no pudo ser encontrada en los mss. de Husserl. A juzgar por su contenido, estas h. redactadas c. l. pertenecen, como también lo sugiere el reverso citado de la h. anexa 116, al marco del § 34 de las* Ideas *I. Sólo el final de las h. adjuntas 121–122 escritas con tinta, que terminan con la citación de la oración inicial del § 34, remiten al texto entero anterior al § 34. Pero puesto que él, manifiestamente, no pertenece al marco de los intentos de reelaboración del § 33 de la obra, es de asumir que Husserl por lo menos durante la redacción de este texto pensó en insertarlo como un parágrafo propio entre los §§ 33 y 34. – Las h. 116-120 escritas c. l. muestran dos rayados c. az. y uno c. ro.; la h. 121 escrita con tinta lleva en cambio muchos subrayados c. az., mientras que la h. 122 escrita con tinta sólo muestra algunas pocas manipulaciones c. l. Esto, así como la circunstancia de que la h. 121 sólo está escrita hasta la mitad del reverso, indica que ambas h. escritas con tinta no ofrecen un texto continuo. Algo similar vale acaso también para las h. 117–120 escritas c. l., en la medida en que la h. 117 (h. 2 de la paginación de Husserl) en todo caso sólo está escrita hasta la mitad del reverso.*

1317. *tras* convicciones *tach.* aclarándolas y // 1318. *tras* continua *tach.* y en toda la plenitud de su concreción y en su // 1319. y para todo yo singular como momentos *ca. por* y hay que ver realmente que ella en cuanto así experimentada y experimentable esencialmente a la unidad concreta // 1320. del respectivo *ca. por* de un // 1321. y tiene que estar mentada como experiencia científica *ca. por* tiene según su sentido por aclarar, como muestra la aclaración más precisa // 1322. *desde* La experiencia en sí primera *(en la p. anterior) hasta* cerrado *ca. por el texto tach. c. l. y puesto entre paréntesis c. l.:* La experiencia simple vuelta "al interior" no es pura y lo llega a ser sólo mediante un método que no puede meramente mantenerse activado de modo ingenuamente obvio, sino que tiene que ser llevado a la determinación de su sentido y practicado así como método conciente. E igualmente tiene que aclararse el alcance de este método, su descubrimiento de un campo

de experiencia infinitamente cerrado. *Este texto debía reemplazarse por un* Anexo *que está anotado en una h. propia. Precede en esta h. al texto válido, que sirve como reemplazo, el siguiente fragmento de texto inválido, en parte puesto entre paréntesis y tach., en parte sólo puesto entre paréntesis:* <*tach.:*> Así como la experiencia externa simple (natural), la misma que atraviesa la vida cotidiana, también funciona como punto de partida, como constante presuposición para el operar científico-natural, pero sólo mediante el método se vuelve experiencia científica, así es la experiencia psicológica simple, es la reflexión psicológica de todos los días punto de partida y presuposición constante para la psicología, pero requiere primero del método para llegar a ser experiencia psicológica. <*puesto entre paréntesis:*> El fragmento fundamental de todo método de la experiencia psicológica científica es alcanzar lo psíquico como tema puro de experiencia, para luego fijarlo en conceptos descriptivos. // 1323. *tras* experiencia interna *tach.* con su respectivo campo fáctico // 1324. *tras* eidética *tach.* de la inter-[. . .] puramente psicológica // 1325. *tras* suelo de la *tach.* en la variación eidética // 1326. psíquicos *ca. por* psicofísicos // 1327. lo *real ca. por* externamente // 1328. o *ca. por* y // 1329. ser *ca. por* algo // 1330. *tras* mismo *tach.* de mi cuerpo // 1331. como tema universal *ca. por* la conciencia pura y justo universalmente // 1332. falsificada *ca. por* entreverada // 1333. *tras* captación auténtica *tach.* y descripción // 1334. *tras* animal *tach. y puesto entre paréntesis:* Más tarde la pregunta fundamental será en qué medida la reducción fenomenológica de la psicología fenomenológica (como disciplina de una psicología completa) puede experimentar una variación en la manera de su epojé, mediante la cual la conciencia pura, la subjetividad pura cambia su sentido radicalmente y se vuelve aquello que llamamos subjetividad trascendental —el concepto fundamental de la fenomenología trascendental y, como esperamos poder en adelante demostrar, el más fundamental de una filosofía científica // 1335. disciplina exclusivamente *ca. por* en la reducción descrita // 1336. *tras* jamás vista *tach.* (como mostrarán pronto las siguientes publicaciones, entre tanto ya resueltas en las doctrinas fundamentales) // 1337. tener vigente *ca. por* presumir // 1338. *tras* surgida *tach.* y que hay que nombrar trascendental // 1339. ciencia *ca. por* fenomenología // 1340. se justificaría *ca. por* saldría a la luz // 1341. *antes de* a saber *tach. c. l.* ante todo dar preferencia a otro camino // 1342. llegar *ca. por* estar // 1343. *tras* diversos *tach.* comienzos o // 1344. fenomenológica *ca. por* pura // 1345. epojé *ca. por* reducción //

Anexo 84 (p. **651**)

Texto de la h. 124 de la cubierta especial 114/134 en el legajo B I 9 II (comp. sobre ello la nota crítica al Anexo 76), de la cual están tomados también los Anexos 76 y 78–83. Esta pequeña papeleta está pensada propiamente como adición al ejemplar **D**, *como se desprende de una anotación ahí en p. 62 de la paginación original.*

1346. *tras* Por otro lado *tach.* pongamos atención //

ÍNDICE ANALÍTICO

por el Dr. Ludwig Landgrebe

(Las referencias bajo las entradas individuales están ordenadas por los números de página; la ordenación de las subentradas que por su contenido se reúnen bajo las principales no obedece al orden de paginación. Los números de página de los pasajes particularmente importantes se imprimen en negritas.)

[1] Esta expresión no es empleada como tal en las *Ideas*, aunque todas sus exposiciones pueden ser designadas también como "idealistas" en un sentido tomado con la debida amplitud. Aquí se consignan por ello los pasajes en que se hace visible la peculiaridad del "idealismo" fenomenológico.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

GLOSARIO

Gegenstand	objeto
Objekt	*objeto*

En los pocos pasajes en que se puede advertir una diferencia de sentido entre estos conceptos, ésta estriba en la trascendencia del *objeto* (*Objekt*) respecto de la conciencia que lo constituye. "Objeto" (*Gegenstand*), en cambio, puede referirse siempre a cualquier tipo de objeto.

Leib	cuerpo
leiblich	corporal
Körper	*cuerpo*
körperlich	corpóreo

"Cuerpo" (*Leib*) se entiende en el sentido del cuerpo (real o posible, vivo o muerto) que forma parte de un ser vivo o de un ser animado o lo integra o constituye. "*Cuerpo*" (*Körper*) tiene en cambio el sentido de *cuerpo* físico, de sólido geométrico, de cosa con volumen, masa, extensión.

Materie	materia
materiell	material
Stoff	*materia*
stofflich	*material*

"*Materie*" y "*materiell*" tienen en alemán, e igualmente en el uso de Husserl, todos los sentidos que en español tienen "materia" y "material". Pero "*Stoff*" y "*stofflich*" tienen en Husserl el sentido peculiar de la *materia* (y lo *material*) que, como las vivencias de sensación, tiene en la conciencia el papel de "soporte" de la forma dada por la aprehensión (o un papel análogo).

natürlich	natural
naturhaft	*natural(mente)*
natural	*natural*

Traduzco igual los términos "*natural*" y "*naturhaft*", pues no hallo mayor diferencia de sentido entre ellos: ambos se refieren a lo que estrictamente forma parte de la naturaleza. "*Natürlich*", en cambio, designa lo natural en el sentido más amplio, que no necesariamente indica alguna relación con la naturaleza.

personal	personal
Personalität	personalidad
personalistisch	personalista
persönlich	*personal*
Persönlichkeit	*personalidad*

"Personal" (*personal*) se refiere a los rasgos de la persona en general o en esencia, es decir, a los rasgos que pertenecen a toda persona; por su lado, "*personal*" (*persönlich*) se refiere a lo que pertenece a la persona en cuanto persona, pero en tanto que es una persona individual, singular.

physisch	físico / físicamente
physikalisch	*físico / físicamente*

Lo físico es lo que pertenece a la naturaleza física, lo que tiene índole física; en cambio lo *físico* es lo que pertenece a la ciencia de la *física* (*Physik*), y en especial lo físico visto o considerado *físicamente*, desde o por la *física*.

Relation	*relación*
Verhältnis	relación

Aunque estos términos son prácticamente sinónimos, "*relación*" (*Relation*) expresa más bien el concepto lógico o matemático de relación, mientras que "relación" (*Verhältnis*) se emplea en un sentido más general para cualesquiera relaciones concretas.

Sache	cosa
Ding	*cosa*
dinglich	*cósico / cósicamente*
Dinglichkeit	*cosa / cosidad*

En general, "*Ding*" mienta la *cosa* física, extensa, espacio-temporal, mientras que "*Sache*" tiene el sentido más amplio, y también vago, de "cualquier cosa", de cosa en cualquier sentido (incluso, a veces, el sentido de *cosa*). Más específicamente, "en la terminología de Husserl *Ding* nombra la cosa en oposición al ser animado, mientras que *Sache* nombra la cosa en oposición al estrato de valores".*

Tier	animal (sust.)
tierisch	animal (adj.)
Animal	*animal* (sust.)
animal(isch)	*animal* (adj.)

Lo animal (*tierisch*) comprende sólo a los brutos (los animales [*Tiere*]), no al hombre; pero el hombre es, sin embargo, junto con todos los animales, un *animal* (*Animal*), un "ser animado".

vernünftig	racional / racionalmente
rationell	racional**
rational	*racional*

Razón, en el sentido de "*Vernunft*" (de donde derivan "*vernünftig*" y "*Vernünftigkeit*"), es "la facultad o cualidad del conocimiento evidente (intuitivo, justificado, fundamentado...) o del que tiende a serlo", mientras que, en el sentido de "*Ratio*" (de donde derivan "*rational*" y "*Rationalität*"), "razón es la facultad o la cualidad de los conocimientos o verdades 'intelectuales', en oposición a los empíricos o de hecho".

Wahrnehmung	percepción
wahrnehmungsmässig	perceptivo / perceptivamente
Perzeption	*percepción*
perzeptiv	*perceptivo / perceptivamente*

*P. Ricoeur, "Husserl's *Ideas II*: Analyses and Problems", en *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Trans. Edward G. Ballard and Lester Embree; Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1967, p. 41, n. 9.

**Aunque "*rationell*" puede ser, en la gran mayoría de sus usos corrientes, sinónimo de "*vernünftig*", Husserl lo emplea sólo como calificativo de disciplinas científicas, mientras que "*vernünftig*" califica conocimientos, discursos, tomas de posición, etc., pero nunca (no en esta obra, al menos) ciencias como tales.

En sus lecciones sobre *Cosa y espacio* (*Ding und Raum*, en *Husserliana* XVI), Husserl define el concepto de *percepción* (*Perzeption*) como la percepción (*Wahrnehmung*) sin el momento de la toma de posición (la creencia), pero manteniendo la aprehensión, la dación de sentido y la dirección a un objeto.

wirklich	real
Wirklichkeit	realidad
unwirklich	irreal
real	*real**
Realität	*realidad*
irreal	*irreal*
ideal	ideal
ideell	*ideal*

"Real" (*wirklich*) es lo real en el sentido de lo que en verdad existe, lo efectivamente existente en oposición a lo posible (o a lo irreal, lo inexistente); por su lado, "*real*" (*real*) no se refiere a lo efectivamente existente, sino a lo que posee el "modo de ser" de lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporal (en oposición a lo *irreal (irreal)*, que carece de ese modo de ser pero no por ello es irreal). — A lo *real* (*real*) se opone lo ideal (*ideal*) (lo que posee ese otro "modo de ser" de la idealidad [*Idealität*]). A lo ingrediente (*reell*) (que en *Ideas* II se traduce como "efectivo") se opone lo *ideal* [*ideell*]: si "ingrediente" designa lo que forma parte integrante de la conciencia, "*ideal*" toma entonces un sentido muy cercano al de "intencional".

* Creo que vale la pena advertir que en esta obra el término "*reell*" ha sido siempre traducido por "ingrediente" (a veces con algún inofensivo ajuste en la redacción), pues en ella Husserl lo usa siempre para referirse a esos elementos o momentos que forman parte real y efectivamente de la conciencia; que tienen, se antoja decir, naturaleza "conciencial" —pero ésta, que es otra traducción posible, quizá habría resultado demasiado chocante, entre otras cosas porque en algunos contextos habría obligado a decir "elementos concienciales de la conciencia" (a diferencia, claro, de los intencionales).

ÍNDICE

II. ERRÓNEAS INTERPRETACIONES NATURALISTAS

Sección segunda:
La consideración fenomenológica fundamental

I. LA TESIS DE LA ACTITUD NATURAL Y SU DESCONEXIÓN

II. CONCIENCIA Y REALIDAD NATURAL

III. LA REGIÓN DE LA CONCIENCIA PURA

IV. LAS REDUCCIONES FENOMENOLÓGICAS

Sección tercera:
Sobre la metodología y la problemáticade la fenomenología pura

I. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PRELIMINARES

II. ESTRUCTURAS GENERALES DE LA CONCIENCIA PURA

III. NÓESIS Y NÓEMA

IV. SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LAS ESTRUCTURAS NOÉTICO-NOEMÁTICAS

II. FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

III. GRADOS DE GENERALIDAD DE LA PROBLEMÁTICA DE LA TEORÍA DE LA RAZÓN

TEXTOS COMPLEMENTARIOS (1912-1929)

I. NOTAS MARGINALES EN LOS EJEMPLARES PROPIOS

II. MANUSCRITOS PARA LA REDACCIÓN DE LAS *IDEAS* I

A. Manuscritos a tinta

IV. DEL "LEGAJO GIBSON"

APÉNDICES CRÍTICOS

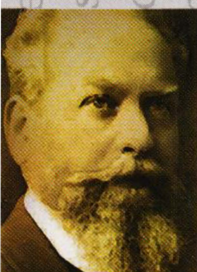
Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, se terminó de imprimir el 15 de julio de 2013 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V. (Matamoros no. 112, col. Raúl Romero, C.P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México). Para su impresión, realizada en *offset*, se utilizó papel cultural de 90 g; en su composición y formación, realizadas por computadora, se utilizaron el programa LaTeX 2_ε y tipos New Baskerville 10.5/12, 9.5/11 y 8.5/10.

El tiraje consta de 2000 ejemplares.

El Libro primero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* –único publicado en vida de Husserl– sigue cumpliendo, a cien años de su aparición en alemán (1913), el cometido de presentar sistemáticamente y con detalle el método de la reducción fenomenológica que abre su campo de estudio: la conciencia trascendental y sus correlatos.

Ideas I, como es más conocido, debe verse como el desarrollo y la ampliación de las investigaciones de teoría del conocimiento iniciadas doce años antes en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), obra en la que la fenomenología hizo irrupción. Aunque en *Ideas* I se introduce sólo en la "fenomenología pura" y no todavía en la "filosofía fenomenológica", su propósito no es únicamente dar a conocer la teoría de la fenomenología, sino brindar un caudal de herramientas conceptuales y metodológicas destinadas a propiciar el trabajo fenomenológico efectivo, único que a la postre hará posible "una filosofía rigurosamente científica".

La presente traducción refunde, corrige y amplia la que José Gaos publicó inicialmente en 1949 y luego, en forma definitiva, en 1962, ajustada a la primera edición del libro en *Husserliana* (volumen III) editado por Walter Biemel en 1950. La actual versión toma como base, en forma prácticamente integral, la última edición dentro de la misma colección *Husserliana* (volúmenes III/1 y III/2), hecha por Karl Schuhmann en 1976, e incluye, igualmente refundida, la traducción de Gaos del "Epílogo" que Husserl publicó en 1930.



Edmund Husserl (1859-1938), nacido en Moravia, estudió física y astronomía, y se doctoró en matemáticas antes de entregarse a la filosofía impulsado por las lecciones de Franz Brentano en la Universidad de Viena. En su obra *Investigaciones lógicas* (1900-1901) hace irrupción la disciplina de la fenomenología, a cuyo cultivo, desarrollo y exposición dedicó Husserl lo medular de su actividad filosófica. Las obras fundamentales que alcanzó a publicar él mismo son: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Libro Primero, 1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (edición francesa de 1931) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (edición incompleta, 1936).

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS-UNAM
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA


ISBN: 978-607-02-4396-7
9 786070 243967